



Metaphysics

University of Isfahan E-ISSN: 2476-3276

Vol. 17, Issue 2, No. 40, Autumn and Winter 2026

(Research Paper)

Realism after Linguistic Turn from the Perspective of Rorty

Abbas Safavi

Department of philosophy. Faculty of literature and human sciences. University of Isfahan

abbas_safaviii@yahoo.com

mohammad meshkat 

Department of philosophy, Faculty of literature and human sciences, University of Isfahan, Isfahan, Iran

mohammad.meshkat@yahoo.com

Abstract

According to Rorty, the linguistic turn was a revolution that should dissolve the realist and anti-realist conflicts. Still, realism has been so influential throughout the history of philosophy that even linguistic philosophers such as the logical positivists, who openly knew their position against metaphysics, could not fully get rid of it. This was due to the basis of the truth correspondence theory and the other side of this coin, the representation theory, in the philosophy of language of analytical philosophers. By insisting on the philosophers who abandoned these two mentioned theories in favor of subject-object unity, Rorty argues that truth is a primitive concept and depends on language, not extra-linguistic things. Therefore, when the truth returns to the language, there is no room for a reality beyond the language that the user must use to represent and achieve truth. Finally, his goal is to show that the language user is always in direct contact with the outside world as one of the causal conditions for the creation of our language games and not as an explanation and justification of the propositions of our single language. Therefore, Rorty allows a pure philosophy of language by discarding the boundaries of language and all dualities, in which realism is doomed to dissolve.

Keywords: Rorty, Linguistic Turn, Realism, Truth, Representation, Language Game.

* Corresponding Author

This is an open access article under the CC-BY-NC-ND 4.0 License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)



10.22108/mp.2024.141814.1572



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



دوفصلنامه علمی متافیزیک

دوره ۱۷، شماره دوم (پیاپی ۴۰)، پاییز و زمستان ۱۴۰۴ ص

تاریخ وصول: ۱۴۰۳/۳/۲۳، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۱۰

(مقاله پژوهشی)

رنالیسم پس از چرخش زبانی از منظر رورتی

عباس صفوی، کارشناسی ارشد گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

abbas_safaviii@yahoo.com

محمد مشکات *، استادیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

mohammad.meshkat@yahoo.com

چکیده

بنا به نظر رورتی، چرخش زبانی انقلابی بود که می‌بایست منازعات رنالیستی و ضد رنالیستی را منحل می‌کرد؛ اما رنالیسم با قدمتی به درازای تاریخ فلسفه از چنان نفوذی برخوردار بود که حتی فیلسوفان زبانی نظیر پوزیتیویست‌های منطقی که موضع خود را علناً در برابر متافیزیک می‌دانستند، نتوانستند به طور کامل از چنگ آن خلاصی یابند. این امر به دلیل مبنا قرار گرفتن نظریه مطابقت صدق و روی دیگر این سکه، یعنی نظریه بازنمایی در فلسفه زبان فیلسوفان تحلیلی بود. رورتی با تمسک به فیلسوفانی که این دو نظریه یادشده را به نفع وحدت سوژه - ابژه کنار می‌گذارند، درصدد استدلال برای اولیه بودن مفهوم صدق و نیز وابسته بودن آن به خود زبان، نه چیز فرازبانی، برمی‌آید؛ از این رو، زمانی که صدق به خود زبان بازگشت، دیگر جایی برای واقعیتی خارج از زبان نمی‌ماند که کاربر زبان برای دستیابی به حقیقت مجبور به بازنمایی آن باشد. در نهایت، هدف او این است که نشان دهد کاربر زبان همواره در تماس مستقیم با جهان خارج به عنوان یکی از شرایط علی ایجاد بازی‌های زبانی ما است و نه به عنوان تبیین‌گر و توجیه‌کننده گزاره‌های تکین زبان ما؛ بنابراین، رورتی با کنار گذاشتن مرزهای زبان و تمام دوگانه‌ها، فلسفه زبان خالصی را مجاز می‌داند که رنالیسم در آن محکوم به انحلال است.

واژگان کلیدی: رورتی، چرخش زبانی، رنالیسم، صدق، بازنمایی، بازی زبانی.

* نویسنده مسئول

This is an open access article under the CC-BY-NC-ND 4.0 License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)



10.22108/mp.2024.141814.1572

۱- مقدمه

چرخش زبانی چه بسا انقلابی بزرگ‌تر از انقلاب کپرنیکی کانت باشد.^۱ این مدعای دامت را از آن رو باید جدی گرفت که پس از فرگه و نظریه‌های او در این باره مبنی بر اینکه بررسی هر اندیشه‌ای فقط از راه بررسی زبان ممکن است، چنان تأثیری بر فلسفه قرن بیست تا به امروز گذاشت که بسیاری از اندیشمندان را به بررسی زبان و ساختار آن کشانید. یکی از پروژه‌هایی که این انقلاب در پی داشت انحلال نزاع‌های متافیزیکی‌ای بود که از ابتدای تاریخ فلسفه تا آن زمان فیلسوفان را به جان یکدیگر انداخته بود. این پروژه بر آن بود تا نه همچون کانت فرضیه‌ای روان‌شناختی در باب ساختار ذهن ارائه دهد، بلکه با جداسازی کامل روان‌شناسی از خود شرایط دقیق معناداری زبان را هدف قرار دهد؛ یعنی فرآیندی که می‌کوشد شرایطی را ارائه دهد تا اظهار یک جمله فقط تحت آن معنایی دقیق داشته باشد (آپر، ۱۳۸۴، ص. ۱۶). یکی از مهم‌ترین این نزاع‌ها آموزه‌هایی در باب رئالیسم و ضد رئالیسم است؛ چنانکه کارنپ می‌گفت هر گزاره فلسفی که از دل آموزه‌های واقع‌انگاری، ایده‌انگاری، اثبات‌باوری و دیگر مکاتب بیرون آید و درباره واقعیت داشتن یا واقعیت نداشتن چیزها اظهار کند تهی از معنای تجربی است و بنابراین، در حیطه احکام متافیزیکی قرار می‌گیرد (کارنپ، ۱۳۸۵، ص. ۱۷).

رورتنی به عنوان فیلسوفی که نامش با چرخش زبانی گره خورده است و کمتر فیلسوفی همچون او بیشتر پژوهش‌های خود را در ضدیت با رئالیسم نگاشته است، باور داشت چرخش زبانی به این شیوه که در پی بنیان‌گذاری چارچوبی سفت‌وسخت برای حیطه معرفت بشر بود، نتوانست از باورهای رئالیستی آزاد شود. رئالیسم این بار از شکل سنتی آن، یعنی انطباق یک تصور با

واقعیت به انطباق یک عبارت زبانی با امر واقع، تغییر شکل داد؛ بنابراین، خوانش رورتنی از چرخش زبانی چنان صورت گرفت تا او را قادر سازد با توسل به سنت فلسفی پیش از خود، هر گونه تفکری از رئالیسم را منحل کند. بنا بر نظر او، آنچه موجب ابقای رئالیسم تا به امروز شده است ریشه در نظریه مطابقت صدق دارد که همواره حقایق اصیل را امری جدای از انسان می‌داند و این میراثی است که از افلاطون برای ما به جا مانده است؛ بنابراین، رورتنی به عنوان دشمن سفت‌وسخت افلاطون که از طرفی در دامان سنت تحلیلی رشد یافته و از طرفی میراث‌دار پراگماتیسم جیمز و دیویی است و در نهایت، افکارش در مواجهه با هگل به پختگی نهایی خود می‌رسد، درصدد می‌آید تا با دفاع از فلسفه زبانی که خود آن را خالص می‌خواند نظریه مطابقت صدق را به کلی کنار بگذارد و آن فلسفه ناخالص زبان که مملو از دوگانه‌هاست و حدودو ثغور مرزهای زبان و غیرزبان را مشخص می‌کند، نفی کند. پس از آن است که مفهوم بازنمایی نیز کنار می‌رود و به طور کلی چیزی باقی نمی‌ماند تا گزاره‌های ما آن‌ها را بازنمایی کند؛ از این رو، دیگر سخن گفتن از رئالیسم معنایی ندارد.

این مقاله بر آن است تا نشان دهد چگونه رورتنی با تأسی از سنت تحلیلی و غیرتحلیلی پیش از خود هر گونه چارچوب‌بندی برای زبان را ملغا و مدعای خود مبنی بر اینکه ما صرفاً در بازی‌های زبانی سیر می‌کنیم و نمی‌توانیم پاهایمان را از آن‌ها بیرون بگذاریم (رورتنی، ۱۳۸۴، ص. ۹۷)، تبیین کند. باید نشان داد چگونه پذیرفتن این دیدگاه کارکرد بازنمایی زبان را کنار می‌گذارد؛ چنانکه نیچه می‌گفت صحبت از هر حقیقتی و رای چشم‌اندازها غیرممکن است؛ از این رو، رورتنی هم‌نوا با هایدگر هستی و زمان می‌گوید کلمات ابزار بشر هستند نه رسانه‌ای که جهان را برای او بازنمایی می‌کند. در نهایت، این امر بررسی خواهد شد که چگونه از نظر رورتنی صدق هیچ مبنایی خارج از زبان ندارد و زبان امری اجتماعی است و سرانجام از این مسیر است که با نگاه تازه رورتنی به چرخش زبانی رئالیسم مردود اعلام می‌شود.

^۱ در سراسر مقاله، هر جا که صرفاً توصیف و تبیین مطرح است، میان دو نویسنده اختلافی وجود ندارد؛ اما تمام موضع‌گیری‌ها یا ادعاهای طرح‌شده در مقاله صرفاً دیدگاه نویسنده اول هستند. نویسنده دوم فقط در پلایان نتیجه‌گیری دیدگاه خود را بیان می‌کند که در آنجا در واقع نقد و ارزیابی نظر رورتنی را مطرح کرده است.

۲- پیشینه پژوهش

اگرچه در رابطه با مفاهیم «رئالیسم» و «چرخش زبانی» صفحات زیادی نگاشته شده‌اند، در باب نسبت بین این دو مفهوم و این امر که پس از وقوع چرخش زبان‌شناختی و پذیرش نظریه‌های حاصل از آن دیدگاه ما در باب رئالیسم چه تغییری خواهد کرد و چه موضعی له یا علیه آن خواهیم گرفت، فقط یک پژوهش انجام شده است که البته در این مقاله نیز از منظر رورتی به این مباحث نگاه نشده است و هیچ توضیحی از روند شکل‌گیری دیدگاه رورتی در باب رئالیسم و سنت تاریخی تأثیرگذار بر او به عنوان متفکری تاریخ‌گرا داده نمی‌شود و فقط اشاره‌های کوتاه مستقیمی به دیدگاه رورتی در باب چرخش زبانی و رئالیسم دیده می‌شوند. مقاله‌ای که در این زمینه پیدا شد «دیدگاه رئالیستی هابرماس پس از چرخش زبانی» نام دارد که «رئالیسم درونی» هابرماس را شرح و تفسیر می‌کند. هدف اصلی این مقاله آن است که روشن کند هابرماس اگرچه با نگرشی پراگماتیک، با پذیرفتن نظریه ارجاع به نوعی رئالیسم به نام رئالیسم درونی باور دارد که این نوع رئالیسم را برخلاف رئالیسم متافیزیکی جایز و قابل دفاع می‌داند؛ بنابراین، هابرماس از اساس پرسش از رئالیسم و نومینالیسم را پرسشی بنیادین می‌داند که امری جدانشدنی و بنیادین برای فلسفه و معرفت‌شناسی است؛ اما رورتی اساساً چنین پرسشی را پس از چرخش زبانی منحل می‌داند و پذیرفتن نظریه ارجاع را مربوط به فلسفه ناخالص زبانی می‌داند که مرجع زبان در آن امری فرازبانی است که در نهایت، به کنارگذاری هر گونه معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی توسط رورتی منجر می‌شود.

۳- دو اصطلاح رئالیسم

پیش از ورود به مبحث اصلی باید با اصطلاحاتی که رئالیسم بر آن‌ها دلالت دارد، آشنا شد. واژه «Realism» از مشتقات واژه «Real» است که وقتی به عنوان صفت در نظر گرفته شود، با دو واژه مترادف است: ۱) «factual» به معنای حقیقی یا آنچه به صورت مستقل عینیت دارد؛ ۲)

«genuine» به معنای اصیل و واقعی. این دو معنا با دو اصطلاح فلسفی رئالیسم رابطه مستقیم دارند.

نخست اصطلاحی را مطرح می‌کنیم که پیدایش آن ریشه در یونان باستان دارد. این اصطلاح بر مکتبی دلالت دارد که بر مبنای آن کلیات^۱ وجود واقعی دارند. یگانه‌سازی این دیدگاه، با وجود مخالفانی نظیر کلیون و شکاکان از همان ابتدا، ادامه داشت تا در نهایت، در قرن چهاردهم به سد نومینالیسم برخورد کرد. تیغ اوکام مدعی اشتباه بودن این دیدگاه در تاریخ فلسفه شد و گفت کلیات چیزی جز الفاظ نیستند، نه کلیاتی همچون مثال‌ها^۲ وجود دارند و نه حتی مفاهیم کلی موجود هستند. آنچه وجود واقعی دارد فقط و فقط جزئیات^۳ است (آزادکیویچ، ۱۳۹۵، ص. ۱۳۲). اصطلاح دیگر بی‌ارتباط به اصطلاح نخست نیست؛ اما به شکلی نوین‌تر از رئالیسم دلالت دارد که در برابر ایدئالیسم مدرن قرار می‌گیرد. در این شکل از رئالیسم، باور بر این است که چیزها جدای از ذهن سوژه واقعیت خارجی دارند. به بیان دیگر، می‌توان گفت عینیت اشیای خارجی در گرو درک شدنشان توسط سوژه یا معرفت او به آن‌ها نیست. درست بر خلاف بارکلی که اذعان داشت: «در اینکه تصورات منطبق بر حواس چیزهای واقعی است و واقعاً موجود است ما بحثی نداریم؛ اما این را منکریم که تصورات در خارج از اذهانی که آن‌ها را ادراک می‌کنند وجود داشته یا اینکه نقوش و صور طباع اصلی موجود در خارج باشد؛ زیرا وجود یک احساس یا یک تصور همانا مدرک شدن آن است...» (بارکلی، ۱۳۹۸، ص. ۹۰).

۴- شاخه‌های رئالیسم

باید اظهار داشت رئالیسم شاخه‌هایی گوناگون دارد، از جمله رئالیسم خام^۴ که ادعا دارد احساسات ما بی‌واسطه و به طور مستقیم جهان خارج را برای سوژه مجسم می‌کند. رئالیسم معناشناختی^۵ که بر این باور است که ویژگی

^۱ universals

^۲ ideas

^۳ particulars

^۴ Naive Realism

^۵ Semantic Realism

جمله‌ها، همچون معنا داشتن یا صادق بودنشان در اصل به طور معمول از نظر روابط علی و تعاملشان یا مطابقتشان به وسیله یک جهان خارجی متمایز از اندیشه و زبان تبیین می‌شود (Gamble, 2002, p. 244). به بیان دیگر، می‌توان چنین گفت که یک رئالیست معنایی به ارتباط واژه‌ها با جهان خارج باور دارد و در اصل جهان خارج را مقوم گزاره‌ها می‌داند؛ چنانکه ویتگنشتاین در تراکتاتوس می‌گوید: «اگر جهان جوهری نداشت، معنادار بودن یک گزاره بستگی داشت به صادق بودن یا نبودن گزاره‌ای دیگر.» (ویتگنشتاین، ۱۳۹۴، ۲۰۱۱)؛ دیدگاهی که خود ویتگنشتاین در پژوهش‌های فلسفی در برابر آن موضع می‌گیرد. شاخه مهم دیگر رئالیسم اخلاقی^۱ است که ج. ای. مور از مدافعان سرسخت آن بود. این باور بر این موضع تأکید دارد که گزاره‌های اخلاقی صدق و کذب‌پذیر هستند و آنچه موجب صدق و کذب آن‌ها می‌شود خصیصه‌ای عینی جدای هر ذهن یا عقیده شخصی است. شاخه مهم دیگر رئالیسم، واقع‌گرایی معرفت‌شناختی^۲، در پی شناخت عینی از جهان است. بنا بر مدعای پوپر، شناخت عینی عبارت است از «مسائل و نظریه‌ها و براهین و نظایر این‌ها. شناخت به این معنای عینی کاملاً مستقل از ادعای کسی بر دانستن است؛ و نیز مستقل از باور یا آمادگی هر کس برای قبول کردن، یا برای ادعا کردن، یا به کار برخاستن. شناخت عینی به معنای عینی شناخت بدون شناسنده است: شناخت بدون ذهن شناسنده.» (پوپر، ۱۳۷۴، ص. ۱۲۲). چنین نظرگاهی درست در برابر نظرگاه ایدئالیست‌ها و پراگماتیست‌ها قرار می‌گیرد؛ زیرا هدف پژوهش در نظر رئالیست‌ها صدق است؛ اما ج. س. پرس می‌گوید «تنها هدف پژوهش حل‌وفصل عقیده است.» (Deeley, 1994, CP5. 375). بنا بر گفته او، پژوهش فقط کوششی است که شک را به باور تبدیل می‌کند. رورتی نیز در مخالفت با شناخت عینی مدنظر رئالیست‌ها می‌گوید این باور را باید کنار گذاشت که یک حقیقت ثابت عینی وجود دارد که نظریه‌های ما

فقط در انطباق با آن صادق می‌شوند؛ هدف پژوهش در فایده‌مندی برای ماست تا توضیحی در این باره که اشیا فی‌نفسه چگونه هستند (رورتی، ۱۳۸۴، ص. ۳۱).

رئالیسم هستی‌شناختی^۳ شاخه‌ای دیگر از رئالیسم است که در کل به وجود واقعیاتی مستقل از ذهن سوژه باور دارد. این شاخه می‌تواند با بسیاری از نحله‌های فلسفی سازگاری داشته باشد. از ماتریالیست‌ها که ماده را واجد هستی اصیل و منشأ هر چیز می‌دانند گرفته تا ایدئالیسم سوپژکتیو کانت که اگرچه رئالیسم معرفت‌شناختی را به‌کل رد می‌کرد، باور داشت شی فی‌نفسه وجودی قائم‌به‌ذات دارد، و نیز ایدئالیست‌های ابژکتیو که طبق آن، «یک ذهن ابژکتیو فرابشری بالاتر از تمام اذهان محدود سوپژکتیو بشری در خارج وجود دارد [...] ایدئالیسم ابژکتیو توسط خدای قادر مطلق و روحانی بسیاری از ادیان، ایده‌های افلاطونی، واحد فلوپین، جوهر اسپینوزا و روح مطلق هگل بازنمایی می‌شود.» (Niiniluoto, 2002, p. 37). اصطلاحی دیگر که امروزه در فلسفه رایج است رئالیسم متافیزیکی^۴ است. این شاخه از رئالیسم ترکیبی از رئالیسم هستی‌شناختی و رئالیسم معرفت‌شناختی است که بنا بر آن، از یک سو، جهان به صورت عینی و مستقل از نحوه ادراک سوژه وجود دارد و از سوی دیگر، فقط زمانی باورهای ما در باب جهان خارج صادق قلمداد می‌شوند که جهان خارج مقوم صدق آن را فراهم آورد.

اینک که به معرفی چندی از مهم‌ترین شاخه‌های رئالیسم نائل آمدیم، باید اندکی خاستگاه پیدایش تفکرات رئالیستی را بررسی و اساساً مشخص کنیم چرا رئالیسم با وجود نقدهای بسیار تا کنون هنوز به قوت خود باقی مانده است.

۵- خاستگاه رئالیسم و نفوذ آن در فلسفه تحلیلی

خاستگاه تفکرات رئالیستی را باید در یونان باستان جست‌وجو کرد؛ آن هنگام که سوفسطاییان جامعه آن زمان را به بحران شناخت اخلاقی و بحران معرفت‌شناختی گرفتار کرده بودند. سقراط با پرسش‌هایی همچون «عدالت

³ Ontological Realism

⁴ Metaphysical Realism

¹ Moral Realism

² Epistemological Realism

چیست؟ یا «فضیلت چیست؟» و در مباحثاتش با سوفسطاییان، این گفته پروتاگوراس را که «انسان معیار همه چیز است» به چالش کشید؛ اما در نهایت، افلاطون بود که برای حل معضلات برآمده از این نسبی‌گرایی دست به صورت‌بندی نظریه‌ای زد که به نظریهٔ مثال شهرت یافت. به نظر درست می‌آمد که نمی‌شود مثلاً هر شخصی عقیده‌ای خاص در باب عدالت داشته باشد که اگر چنین باشد، هر کس هر گونه که بخواهد عمل می‌کند و چه بسا آنچه از منظر شخص الف مصداق عدالت باشد، از منظر شخص ب مصداق بارز ظلم باشد. از طرفی، نمونهٔ این معضل گریبان‌گیر معرفت‌شناسی نیز می‌شود.

اگر هر شخص باور خود را معیاری برای شناخت اشیا و امور مبنا قرار دهد، به طور کلی امکان دیالوگ بین افراد غیرممکن می‌شود؛ امری که بعداً ویتگنشتاین نیز در پژوهش‌های فلسفی در حمایت از آن تحت عنوان نفی زبان خصوصی استدلال‌آوری کرد؛ بنابراین، افلاطون در رساله‌هایش اظهار داشت فقط آن چیزی حقیقی است که ثابت و به‌دور از صیوریت این جهان هراکلیتوسی که در آن نمی‌توان در یک رودخانه دوبار شنا کرد، باشد. فقط آنچه کلی باشد چنین خصلتی دارد و این کلیات وابسته به ذهن انسان هر آن در حال تغییر نیستند، بلکه به صورت ابژکتیو در جهانی فارغ از صیوریت جای دارند و این جهان است که اس‌اساس جهان تحت‌قمر است؛ بنابراین، چنین شد که افلاطون نه فقط به وجود کلیات باورمند شد، بلکه آن‌ها را ملاک معرفت عینی نیز قرار داد. از این زمان بود که ریشه‌های ظهور دوگانه‌هایی همچون سوژه - ابژه، کلی - جزئی، باور - گزاره، سوژکتیو - ابژکتیو، زبان - جهان و مانند آن‌ها شروع به رشد کردند؛ دوگانه‌هایی که رورتی کار اصلی یک پراگماتیست را در انحلال آن‌ها می‌بیند و از این روست که او خود را دشمنی صلح‌ناپذیر در برابر افلاطون معرفی می‌کند.

تأثیرات افلاطون بر اخلافش چنان گسترده و دژی که از رتالیسم ساخت به قدری مستحکم بود که حتی کانت نیز نتوانست خود را از زیر یوغ رتالیسم افلاطون بیرون

بکشد و وجود جهانی مستقل از ذهن که منشأ شهود حسی ما را برای ایجاد معرفت تأمین می‌کند، به رسمیت می‌شناخت. حتی با وجود اینکه او مهم‌ترین متفکری بود که باورهای را مبنی بر اینکه ذهن همچون آینه تصویر طبیعت را بازتاب می‌کند، شدیداً به باد انتقاد گرفت و فلسفهٔ خود را علیه آن صورت‌بندی کرد، در هر صورت، از نگاه وی بخشی بزرگ از آنچه یک گزاره - کوچک‌ترین واحد معرفتی سوژه - را تبیین می‌کند شهودی حسی است که از جهان مستقل از ذهن فراهم آمده است؛ دوگانه‌انگاری‌ای که دقیقاً به فلسفهٔ تحلیلی راه پیدا کرد و این بار نه در تقابل ذهن با جهان خارج، که در تقابل زبان با جهان خارج رخ‌نمایی کرد. این نکته دقیقاً همان نکته‌ای است که رورتی برای از بین بردن هر گونه مفهومی از رتالیسم به آن حمله می‌کند و به‌زودی آن را بررسی می‌کنیم.

فلسفهٔ تحلیلی از همان آغاز رویکردی را پیش گرفت که فلسفه را به عنوان علمی موثق عرضه کند. این دیدگاه میراثی بود که از برنتانو به شاگردش فرگه رسید. برنتانو با نقد دو عنصر کلیدی فلسفهٔ هگل که آن زمان از نفوذ بسیار برخوردار بود، آغاز می‌کند. او ابتدا با فلسفهٔ نظرورانه^۱ ایدئالیستی هگل مخالفت می‌کند؛ از آن رو که چنین دیدگاهی از تبدیل شدن فلسفه به علمی متقن با چارچوبی مشخص جلوگیری می‌کند و سپس، تاریخ‌گرایی^۲ را مورد حملهٔ خویش قرار می‌دهد؛ زیرا تاریخ‌گرایی نیز به نسبی‌گرایی^۳ منجر می‌شود و هر دوی این عناصر اگر پذیرفته شوند، روح فلسفهٔ علمی نابود می‌شود. پذیرفتن این‌ها به منزلهٔ مخالفت با هر حقیقت ثابت و لایتغیر است و چنین امری بود که بر فرگه تأثیر گذاشت و او را وادار کرد ایدهٔ ساخت زبانی را ارائه دهد تا بتوان به واسطهٔ آن عینیت ریاضیات را اثبات کرد و بعد بنا بر پیشنهاد خود او، از آن زبان بتوان در علوم طبیعی نیز بهره گرفت. همچنین، او بود که در «معنا و مرجع»^۴ جهانی از اندیشه‌ها همچون جهان مثالی افلاطون را

^۱ speculative

^۲ historicism

^۳ relativism

^۴ sense and reference

ساخت که در آن، اندیشه‌ها هستی عینی دارند و فقط توسط سوژه فراچنگ آورده می‌شوند نه اینکه ساخته می‌شوند. از طرفی، راسل نیز در بریتانیا علیه دو ایدئالیست هگلی، یعنی بردلی و گرین، قد علم کرد و اتمیسم منطقی^۱ خود را ارائه داد تا در برابر کل‌گرایی که ذاتاً معرفت را نسبی می‌کند، بایستد. از نظر او، کل متشکل از اجزایی است که با ادات منطقی ترکیب یافته‌اند و در واقع، این اجزا گزاره‌های منفرد و جدا از هم هستند که هر کدام با یک امر واقع مطابق هستند و این امر واقع مقوم صدق آن گزاره است نه نسبتش با دیگر گزاره‌ها (دیدگاه کل‌گرایانه)؛ دیدگاهی که چنانکه گفته شد، ویتگنشتاین نیز در تراکتاتوس آن را اتخاذ کرد. این گونه است ماهیت فلسفه علمی که اتقان آن نیازمند مبنایی جدای از ذهن سوژه است و از این روست که بذر رئالیسم از همان ابتدا در خاک فلسفه تحلیلی کاشته می‌شود.

حال، رورتی دقیقاً به سراغ سنت‌هایی می‌رود که تاریخ‌گرایی و نسبی‌گرایی دو جزء جدایی‌ناپذیر تفکر آن‌هاست تا با بهره‌گیری از آن‌ها و کاوشی تاریخی رئالیسم را امحا کند و در حالی که چرخش زبانی را نگاه داشته است، نظریه‌ای رضایت‌بخش در باب شناخت ارائه دهد و از اخلاق نیز پاسداری کرده باشد.

۶- سنت غیرتحلیلی شاخه‌بخش دیدگاه رورتی علیه رئالیسم

رورتی فیلسوفی است که بنا بر روش پراگماتیک خود، از هر متفکری پیش از خود یا هم‌زمان خود عناصری را که مناسب نظریه‌های خویش می‌داند، جذب می‌کند؛ اما مهم‌ترین افرادی که مسیر فکری او را روشن کردند افرادی بودند که بخشی مهم و اعظم از زندگی خویش را صرف پر کردن شکاف میان سوژه و ابژه کردند.

^۱ اتمیسم منطقی راسل نظریه‌ای است که واقعیت را متشکل از «اتم‌های منطقی» یا حقایق ساده و تجزیه‌ناپذیر می‌داند و معتقد است زبان ایده‌آل باید ساختاری منطقی داشته باشد که این ساختار منطقی بازتاب‌دهنده ساختار واقعیت باشد. به عبارت دیگر، زبان باید بتواند اتم‌های منطقی و روابط بین آن‌ها را به طور دقیق بازنمایی کند.

و در موضع‌گیری علیه دوگانه‌ها استدلال‌آوری کردند. رورتی در مقاله‌ای با عنوان «تروتسکی و ارکیدهای وحشی» می‌گوید در ابتدای عمر فلسفی خویش مجاب شده بود همچون دیگر افلاطون‌گرایان به دنبال حقایقی ثابت باشد که نه صدقشان و نه وجودشان وابسته به هیچ سوژه‌ای باشد؛ اما مواجهه‌اش با آثار هگل موجب شد تا از این دیدگاه دست بکشد و فلسفه را همچون هگل همان روزگار خویش در نظر گیرد که به زبان آمده است (رورتی، ۱۳۸۴، ص. ۵۲). هگل در سه مفهوم اساسی بر رورتی تأثیر گذاشت: (۱) تاریخ‌گرایی، (۲) واسطه‌مندی و (۳) وحدت سوژه و ابژه.

تاریخ‌گرایی در برابر روش‌گرایی قرار می‌گیرد. حرف آن این است که نمی‌توان روشی ثابت و لایتغیر را برای حل تمامی مسائل فلسفی از ابتدای تاریخ تا انتهای آن ارائه داد؛ زیرا هر روشی در دل تاریخی خاص جا دارد و هرگز نمی‌توان به نگاهی فراتاریخی دست یافت.

[...] فلسفه یعنی زمانه فلسفه، به صورتی که

در افکار فهم شده است. این تصور که فلسفه‌ای

می‌تواند از جهان معاصر خود فراتر رود، به همان

اندازه ابلهانه است که تصور کنیم فردی می‌تواند

از فراز زمانه خود یا فراز رودس بپرد. اگر نظریه

او، به واقع از زمانه او فراتر رود، اگر این نظریه

برای خود دنیایی بدان‌گونه که باید باشد، بسازد،

این نظریه بی‌گمان وجود خواهد داشت؛ اما فقط

در درون عقاید آن فرد. [یعنی] فضایی

انعطاف‌پذیر که در آن تخیل می‌تواند هر چه را که

می‌خواهد، بنا کند. (هگل، ۱۳۹۸، ص. ۱۹).

بنابراین رورتی از هگل می‌آموزد که فلسفه با فرهنگ پیوند تنگاتنگ دارد و علم نیست که با روشی قطعی و یقینی در پی کشف چیزهایی از پیش موجود برآید، بلکه عملی است که مفاهیم گذشته را در بستر مکانی - زمانی خاصی بازتوصیف می‌کند؛ از این روست که می‌گوید آن کس که هگل را جدی بگیرد، به جای پرسش از اینکه چه وجه یا وجوه مشترکی

انسان‌ها را موجوداتی خاص ساخته است، باید به دنبال این باشد که چه چیزهایی اکنون و اینجا ما را از نیاکانمان جدا می‌کنند (رورتی، ۱۳۹۶، ص. ۳۳۷).

دومین مفهوم اساسی، یعنی واسطه‌مندی، در راستای امحای نقش هر گونه شهود در فرآیند شناخت برمی‌آید. شهود چه از نوع عقلی، آنچنانکه شلینگ شناخت مطلق را به واسطه آن ممکن می‌دانست و چه از نوع حسی آنچنانکه تجربه‌گرایان آن را تنها مبنای شناخت می‌دانستند، نزد هگل مطرود است. هگل در همان ابتدای پدیدارشناسی هر گونه سرآغاز یا مطلق را که به صورت بی‌واسطه بیان شود، کلی‌ای کمال‌نایافته قلمداد می‌کند؛ زیرا این کلی یک انتزاع صوری است و امر انضمامی با آن همبسته نیست (اردبیلی، ۱۳۹۸، ص. ۵۸). هگل به‌وضوح بیان می‌کند آنچه موجب می‌شود امر شهودی اصم باقی بماند دقیقاً به دلیل بی‌واسطگی آن است؛ در حالی که دقیقاً یک کلی به واسطه کلی دیگر و یک گزاره به واسطه گزاره دیگر فهمیده می‌شود؛ اما فیلسوفان این وساطت را نوعی دستکاری حقیقت می‌پندارند (هگل، ۱۳۹۹، بند ۲۰)؛ زیرا این فیلسوفان به دنبال انتزاعیاتی به نام ذات‌ها هستند.

هگل در بخش یقین حسی در پدیدارشناسی به شهود حسی نیز می‌تازد. تجربه‌گرایان باور دارند فقط داده حسی است که از شی فی‌نفسه خبر می‌دهد و ما را به شناخت می‌رساند؛ اما هگل اعتراض می‌کند که همین شخص به‌محض آنکه بخواهد وارد عرصه شناخت شود باید از مفاهیمی کمک بگیرد که دست‌کم آن‌ها کلی هستند و هستی ابژه واقعی آن‌طور که هست را از آن می‌گیرند؛ حتی اگر آن‌گونه که بعداً راسل گفت، از ضمایی همچون «این» و «آن» برای اشاره به چیزها استفاده کنیم، باز مجبور شده‌ایم از کلیاتی استفاده کنیم که اتفاقاً دامنه دلالت‌گری گسترده‌تری نسبت به دیگر مفاهیم دارند. رورتی نیز این وساطت را در شکل‌گیری شناخت می‌پذیرد و می‌گوید هیچ‌گونه «آگاهی» پیش از یادگیری زبان وجود ندارد. به بیان دیگر، او وجود هر امر داده‌شده پیش‌ازبانی را که به شناخت در می‌آید منکر می‌شود (Rorty, 1965, p. 40).

همچنین، در جای دیگر، صراحتاً از اساس منکر آن می‌شود که ما بتوانیم مرز مابین تجربه حسی و زبان را مشخص کنیم تا اصلاً بتوانیم درباره تمایز دقیق آن‌ها و مرزهای زبان سخن بگوییم. «هرگز نمی‌توان از قلمرو زبان پا بیرون نهاد؛ یعنی نمی‌توان به چشم‌اندازی بیرون از همه چارچوب‌های زبانی دست یافت که «جهان چنان که هست» پدیدار شود.» (Rorty, 1962, p. 310).

حال نوبت به مفهوم سوم، یعنی وحدت سوژه و ابژه می‌رسد. طرح دو مفهوم پیشین برای این منظور بود تا به اینجا برسیم که در نهایت، تاریخ‌گرایی و واسطه‌مندی در فرآیند شناخت قرار است شکاف میان سوژه و ابژه را، دوگانه‌ای که چنانکه گفته شد از نظریه‌های افلاطون ریشه می‌گرفت، پر کند. از نظر هگل، فقط شناختی عقلانی است که تاریخ‌مند و باواسطه باشد. واسطه‌ای که از آن نام برده می‌شود مفهوم^۱ است؛ مفهومی که تاریخ در آن جریان داشته باشد، یعنی ازپیش‌موجود باشد؛ بنابراین، از نظر هگل، «مفهوم اصل تمام زندگی و از این رو، کاملاً انضمامی است ... دقیقاً به این دلیل که در خود، شامل هستی و ذات است و از این رو، غنای هر دو سپهر را در وحدتی ایده‌ای در بر دارد.» (هگل، ۱۳۹۲، بند ۱۶۰). پس سوژه و ابژه در یک مفهوم که در یک بستر فرهنگی ایجاد شده است، وحدت می‌یابند. اکنون متوجه می‌شویم تأثیر هگل چه ژرفایی بر تفکر رورتی داشته است که برای او، عبارت‌های زبانی نقش ابزاری را می‌گیرند و خود این عبارت‌ها شناخت اصیل ما را فراهم می‌آورند، نه اینکه این عبارت‌ها همچون رسانه در حال بازنمایی شی فی‌نفسه هستند و در این بازنمایی، هستی اصیل ابژه از آن گرفته می‌شود. برای رورتی، زبان کارکردی شبیه مفهوم نزد هگل دارد و پهنه‌ای است که سوژه و ابژه در آن پیوندی غیرقابل تفکیک دارند و نمی‌توان آن‌ها را مرزگذاری کرد.

نیچه فیلسوفی دیگر است که تأثیری به‌سزا در مواضع ضد رئالیستی رورتی داشت. نیچه عمیق‌ترین ضربه‌ها را بر بدنه متافیزیک تاریخ فلسفه را وارد آورد و همواره

^۱ begriff/ concept

صحبت از وجود حقایق ثابت و لایزال را به استهزا می‌گرفت. او پرسش از حقیقت را چنین پاسخ می‌دهد: سپاه متحرکی از استعاره‌ها، مجازهای مرسل و انواع و اقسام قیاس به نفس؛ در یک کلام: مجموعه‌ای از روابط بشری که به نحوی شاعرانه و سخنورانه تشدید و دگرگون و آرایش شده است و اکنون، پس از کاربردی طولانی و متفاوت، از نظر آدمیان امری ثابت و قانونی لازم‌الاتباع می‌نماید. حقایق، توهماتی هستند که موهوم بودنشان را از یاد برده‌ایم. استعاره‌هایی هستند که از فرط استعمال فرسوده و بی‌رمق گشته‌اند. (نیچه، ۱۳۸۳، ص. ۱۲۶).

واضح است، برای نیچه حقیقت از زبان جدایی‌ناپذیر است؛ بنابراین، حقایقی که رئالیست‌ها برای آن‌ها وجود ثابت و اصیل در نظر می‌گیرند، حال چه از جنس ایده‌ها باشند چه از جنس مفاهیم یا امور واقع^۱ و داده‌های حسی، فقط در زبان شکل گرفته‌اند. این‌ها استعاره‌هایی هستند که کاربرد آن‌ها در گرو فایده‌مندی‌شان برای سوژه بوده است. او حتی اموری نظیر مکان، زمان و علیّت را که کانت جزء مقوله‌های پیشینی به حساب آورده بود، استعاره‌های شناختی می‌داند (Marietti, 2008, p. 3). این دیدگاه نیچه همانند دیدگاهی است که در انقلاب چرخش زبانی رخ داد و رورتی نیز به عنوان یکی از طرفداران این چرخش و البته همگام با نیچه که حقیقت را نه به خاطر خود حقیقت که به خاطر ارزش حقیقت در سودمندی‌اش برای سوژه در نظر می‌گرفت، زبان را سازنده تمام حقایق می‌داند. از منظر او، غیرممکن است شخصی بتواند از حیطه زبان خارج شود و چارچوبی منطقی برای زبان تعیین کند که عبارت‌های زبانی فقط در آن حیطه معنا داشته باشند و فقط در آن چارچوب سوژه می‌تواند به شناخت نائل شود؛ این همان کاری است که پوزیتیویست‌های منطقی در پی انجام آن بودند، درست همان‌طور که کانت نظریه‌ای درباره ساختار فاهمه ارائه داد

و دیدیم که نیچه از او انتقاد کرد. رورتی نیز با تأثیر از نیچه، به سراغ کسانی رفت که در تلاش برای ایجاد چارچوبی صلب برای زبان بودند و به آن‌ها حمله کرد. رورتی در معرفت‌شناسی بسیار وام‌دار دیویی است. رورتی در «فلسفه و امید/ اجتماعی» مفهوم امید را جایگزین مفهوم شناخت می‌کند. چرا امید؟ زیرا امید بار مفهومی رو به آینده دارد. امید همراه با کار و تلاش برای ساختن است نه برای انطباق یافتن با چیزی دیگر. امر اخیر درست همان چیزی است که در معرفت‌شناسی کلاسیک اصالت دارد. حقیقت زمانی میسر می‌شود که تصور، باور یا عبارتی زبانی با واقعیت خارجی انطباق یابد. واقعیتی که از پیش موجود است؛ پس معرفت‌شناسی نگاهی رو به گذشته دارد؛ اما دیویی این قداست را از حقیقت عینی و واقعی جدای از انسان می‌گیرد و آموزه‌ای بسیار شبیه آموزه ایدئال‌های سه‌گانه رمانتیک‌ها ارائه می‌دهد که طبق آن، آشتی با خویشتن، آشتی با دیگران و آشتی با طبیعت را در جامعه ایدئال آینده می‌دیدند. هدف آن‌ها کشف و بازگشت به وضعیتی که یونانیان در آن قرار داشتند نبود، بلکه چنین وضعیتی باید در شکلی والا تر دوباره خلق شود. دیویی نگاهی رو به گذشته نداشت ولی تاریخی دیدن امور را نیز کنار نمی‌گذاشت. رورتی نیز از او آموخت که نه می‌توان صحبت از حقایق ثابت به میان آورد و نه دیگر می‌توان حرف از بازنمایی در سیستم معرفت‌شناسی وسط کشید؛ به این ترتیب است که می‌گوید «[دیویی و دیویدسن] هم عقیده هستند که باید از این اندیشه که معرفت به مثابه تلاش در راه باز نمودن واقعیت است دست برداریم. افزون بر این، باید پژوهش را به منزله راه کاربرد واقعیت در نظر بگیریم.» (رورتی، ۱۳۸۴، ص. ۷۹)؛ بنابراین، دیویی نیز مانند نیچه حقیقت را نه در مستدل بودن بلکه در سودمند بودن می‌بیند؛ اما با یک تفاوت بسیار مهم که این بار سودمندی برای اجتماع انسانی مدنظر اوست؛ زیرا از اساس مقوله‌هایی همچون فلسفه، حقایق، معرفت و مانند آن‌ها برای دیویی و شاگرد او رورتی در جامعه است که طی تطوّر تاریخی پدید آمده‌اند.

¹ fact

سوزان هاک اتخاذ چنین نگرشی نسبت به حقیقت از سوی رورتی را به وضوح نگرشی مبتذل و عوام‌گرایانه می‌داند که سدی محکم در برابر توسعه و پیشرفت‌های سیاسی ما می‌سازد. او یادآور می‌شود:

به نظر من، به بازی گرفتن مفهوم حقیقت به شکلی سرسرانه و گل‌وگشاد، چنانکه رورتی چنین کاری را می‌کند، شاید بتواند موفقیت سیاسی را در مبتذل‌ترین معنای کلمه به همراه آورد و به این معنا «پیامدهای سیاسی» داشته باشد؛ اما این رویکرد مطمئناً مانعی جدی برای پیشرفت سیاسی واقعی است. (هاک، ۱۳۹۷، صص. ۸-۹).

بنابراین او مدعی است که تنها راه برای تدوین سیاست‌های درست و حقیقی مستلزم وجود حقیقتی عینی و مستقل است که معیاری برای تشخیص سیاست‌های عوام‌گرایانه و مبتذل با سیاست‌های اصیل و آکادمیک باشد؛ اما رورتی دقیقاً همین حقیقت عینی و مستقل را سد راه پیشرفت‌های سیاسی می‌داند؛ زیرا از نگاه او، مسائل سیاسی معمولاً با ارزش‌ها، ترجیحات و مصالح متنوع گره خورده‌اند، نه صرفاً با حقایق عینی و ثابت. گویی از نظر او، باور به وجود حقایق ثابت نه فقط ما را همواره رو به گذشته نگه می‌دارد، بلکه ما را درگیر ایدئولوژی‌هایی خطرناک همچون فاشیسم می‌کند. او می‌گوید ما امروزه نمی‌توانیم دربارهٔ بسیاری از امور، همچون عدالت، مانند سقراط بیندیشیم؛ زیرا مسائلی که ما به آن‌ها توجه داریم با یکدیگر متفاوت هستند. ما در دورانی متفاوت زندگی می‌کنیم و از این رو، برداشت‌ها و عقایدی متفاوت نسبت به یکدیگر داریم. میان عدالت آن زمان و عدالت این زمان صرفاً مشابهت‌هایی انتزاعی وجود دارند که در تدوین مسائل جاری و حل کردن آن‌ها یاری چندانی نمی‌رسانند. اکنون دیگر یافتن آمریتی فرازمانی که همه ملزم به تبعیت از آن باشند از میان رفته است و در عوض، جای خود را به توافقی‌هایی داده است که ما در روابط اجتماعی آن‌ها را می‌سازیم (رورتی، ۱۳۸۴، صص. ۱۷۲-۱۷۳).

در اینجا، این نکته نیز به نظر می‌آید که برای رهایی از

هر دو دیدگاه رقیب و به نحوی در تقابل، باید کوشید تا در عرصهٔ سیاست راهی برای آشتی ایدئالیسم و رئالیسم پیدا کرد؛ به گونه‌ای که نه ایدئالیسم اخلاقی قربانی شود و نه اقتضائات رئالیستی نادیده گرفته شوند. همان‌طور که هگل نیز درصدد انجام چنین کاری بوده است. اگرچه این امر به معنای موافقت با حاصل کار او نیست، می‌تواند نمونه‌ای قابل تأمل برای آغاز کار باشد. ممکن است رورتی تا آنجا که تحت تأثیر هگل است تا حدی با انجام چنین کوششی موافق باشد؛ اما از طرفی، اقتضائات پوزیتیویستی او این شرط را به این کوشش می‌افزاید که انجام هر پروژه‌ای در هر زمینه باید با منحل کردن هر گونه باوری از رئالیسم یا ایدئالیسم به عنوان دغدغه‌های متافیزیکی همراه باشد.

هایدگر «هستی و زمان» فیلسوفی دیگر است که اندیشه‌های ضد رئالیستی رورتی را شکل می‌دهد. تمایزی که هایدگر میان اشیای دم‌دستی^۱ و اشیای تودستی^۲ می‌گذارد و اصلاتی که به نحوهٔ هستی اولی می‌دهد قرار است ذات‌گرایی ناشی از متافیزیک‌ورزی فیلسوفان تا آن زمان را منحل کند. رورتی تقدم امر دم‌دستی نسبت به امر تودستی را تأکیدی می‌داند بر جدایی‌ناپذیری دازاین^۳ از پروژه‌هایش و زبانش، تلاشی جهت اینکه راهی غیرولوگوس‌محور و غیرانتولوژیک برای اندیشیدن دربارهٔ چیزها بیابد (رورتی، ۱۳۹۷: ۹۳-۹۲). دازاین در نحوهٔ اصیل هستی خویش ارتباطی از سر دل‌مشغولی^۴ با اشیا دارد؛ او اشیا را به‌سان ابزار می‌بیند. به بیان دیگر، ارتباط او ارتباطی عملی است. فقط پس از این نحوه از وجود است که نحوهٔ هستی تودستی اشیا سروکله‌اش پیدا می‌شود.

هایدگر متقدم به روشنی ویتگنشتاین متأخر می‌دید امر فرادستی (تودستی) فقط در بستر روابط از پیش موجود با امر دم‌دستی دسترس‌پذیر است و عادت‌های اجتماعی پیش‌فرض مطالبهٔ دقت و

^۱ ready-to-hand

^۲ present-at-hand

^۳ dasein

^۴ care

پاسخ‌هایی هستند که می‌توان یک بار برای همیشه عرضه کرد. (همان، ص. ۹۳).

رورتنی نگاهش به عبارت‌های زبانی نگاهی دم‌دستی است. او کلمات را چیزی جز ابزار در نظر نمی‌گیرد که انسان آن‌ها را در راستای دل‌مشغولی‌هایش به کار می‌گیرد. از دیدگاه او، عبارت‌های زبانی همان‌قدر ابزار هستند که یک چکش ابزار است و او این ابزار را در پس‌زمینه‌ای از عادت‌ها و آداب‌ورسوم اجتماعی به کار می‌برد. عبارت‌های زبانی فاقد معنایی ذاتی هستند که گویی با طنابی نامرئی به آن عبارت‌ها متصل است و در اصل، آن معنایی که همانند ذات یک عبارت در نظر گرفته می‌شود، چنانکه ویتگنشتاین متأخر می‌گفت، چیزی جز کاربردهای آن عبارات نیست.

رورتنی با این افکار در عین نگه داشتن چرخش‌زبانی و طرفداری از آن، یورشی عظیم به باورهای رئالیستی حاکم بر سنت تحلیلی می‌برد تا به گفته خود، ناخالصی را از فلسفه زبانی جدا و فلسفه خالص زبانی و عاری از هر گونه رئالیسم را تبیین کند.

۷- پیدایش بازنمایی در زبان و پالایش آن

کواپن در «پنج نقطه عطف تجربه‌گرایی» اولین نقطه عطف تجربه‌گرایی را گذر از مفاهیم به واژه‌ها می‌داند و اولین کسی که این چرخش را آغاز کرد را جان هورن توک معرفی می‌کند (کواپن، ۱۳۸۵، ص. ۱۰۰)؛ بنابراین، تجربه‌گرایی معاصر با زبان و ساختار آن گره خورده است. در هر صورت، تجربه‌گرایی اساس و بنیان معرفت را تجربه حسی قلمداد می‌کند. به بیان دیگر، تجربه حسی است که واحدهای معرفتی سوژه را تبیین^۱ می‌کند. پس صدق یک واحد معرفتی - گزاره - در گرو تطابقش با یک امر فرازبانی است که باید از طریق شهود حسی فراهم آورده شود. این دیدگاه به دیدگاهی اتمیستی در باب زبان منجر شد که زبان و امر فرازبانی را همچون تابعی یک‌به‌یک در می‌آورد؛ یعنی به‌ازای یک گزاره، یک معنا یا

یک امر واقع. پیشگامان چنین دیدگاهی فرگه و راسل و ویتگنشتاین متقدم بودند که اولی از این کار سودای قطعیت‌بخشی به ریاضیات را داشت و راسل علاوه بر این پروژه که لوجیسیم نام داشت، دیدگاه اتمیک خود را برای تمام علوم الزامی قلمداد کرد و سومی اساساً ابراز داشت هر زبان برای اینکه زبان باشد باید فقط و فقط از این قاعده و قانون پیروی کند؛ بنابراین، آن‌ها در پی زبانی بودند تا واقعیت را چنان که هست بازنمایی کنند؛ زیرا زبان طبیعی کژتابی‌هایی دارد که ما را به ورطه شبه‌مسائل متافیزیکی می‌کشاند.

برای مثال، راسل برای ردّ نظریهٔ ارجاع مستقیم ماینونگ و عالمی از موجودات متافیزیکی که نظریهٔ او پدید آورده بود، میان فرم گرامری و فرم منطقی جملات تمایز قائل شد. «پادشاه کنونی فرانسه طاس است.» طبق نظریهٔ ماینونگ، «پادشاه کنونی فرانسه» باید به شیئی که هست دلالت کند. حال از آنجا که این عبارت در عالم ماده مرجعی ندارد، پس عالمی دیگر وجود دارد که شیئی در آن است که عبارت یادشده به آن دلالت می‌کند. راسل جملهٔ «پادشاه کنونی فرانسه طاس است.» را از لحاظ منطقی به سه جملهٔ اتمی تحلیل می‌کند.

۱- حداقل یک X وجود دارد که پادشاه کنونی فرانسه است.

۲- حداکثر یک X وجود دارد که پادشاه کنونی فرانسه است.

۳- هر X که پادشاه کنونی فرانسه است، طاس است.

بنا بر نظر راسل، صدق هر گزارهٔ اتمی در تطابقش با یک امر واقع فرازبانی است. پس حال که عبارت اصلی به این سه گزارهٔ اتمی تحلیل شد، اگر هر یک از این سه گزاره کاذب باشد یا به بیان دیگر، در مطابقت با هیچ امر واقعی نباشد، پس کل عبارت اولیه کاذب است. در این مثال، گزارهٔ ۱ و ۲ هر دو کاذب هستند؛ زیرا هیچ امر واقعی مقوم صدق آن‌ها نیست. از آنچه بیان شد روشن شد در نهایت، آن گزاره‌ای صادق است که یک امر واقع یا یک امر فرازبانی را بازنمایی کند؛ یعنی بنا بر نظریه‌های

¹ explanation

راسل، تنها بازنمایی صادق آن هم به صورت اتمیک است که مجموعه معرفت سوژه را می‌سازد. ویتگنشتاین نیز عقیده‌ای به سان راسل داشت.

ویتگنشتاین در تراکتاتوس است که نظریه تصویری زبان را ارائه می‌دهد که طبق آن، گزاره تصویری از امر واقع است. به بیان دیگر، «گزاره نشان می‌دهد اشیا چگونه هستند اگر صادق باشد» (ویتگنشتاین، ۱۳۹۴، ۴۰۲۲). گزاره‌ها از اموری بسیط ساخته شده‌اند. ویتگنشتاین این امور بسیط را که در گزاره‌ها به کار بسته می‌شوند، «نام» می‌داند (همان، ۳:۲۰۳). او در ادامه می‌گوید نام‌ها بر اشیا دلالت دارند؛ بنابراین، اعیانی وجود دارند مقدم بر نام‌ها که نام‌ها به جای آن‌ها می‌نشینند؛ پس اعیان بر نام‌ها مقدم هستند و آن‌طور که وجه مشترک ویتگنشتاین در این دوره با فیلسوفان سنتی به حساب می‌آید، این اعیان معنای نام‌ها هستند (فن، ۱۳۸۶، ص. ۲۸)؛ در نتیجه، در نظریه ویتگنشتاین متقدم نوعی ذات‌باوری جریان دارد که طبق آن، اعیان جدای از هر سوژه‌ای وجود عینی دارند که مقوم معنای گزاره‌ها هستند. چنین نظریه‌ای مستلزم ایجاد زبانی بود که بتواند شرایط معناداری گزاره‌های ما را فراهم آورد تا از طریق آن بتوانیم اعیان را چنانکه فی‌نفسه هستند بشناسیم. شناخت مرزهای زبان پروژه‌ای استعلایی همانند پروژه استعلایی کانت در حوزه معرفت‌شناسی بود. مرزهای زبان احکامی تحلیلی هستند و احکام ترکیبی - احکام واجد معرفت - در میان این مرزها قرار گرفته‌اند؛ بنابراین، پروژه ویتگنشتاین نیز بازنمایی را اصل و اساس معرفت‌شناسی می‌داند. پوزیتیویست‌های منطقی از نظریه‌های راسل و ویتگنشتاین، به‌ویژه نظریه‌های بیان‌شده در تراکتاتوس، تأثیر فراوان گرفتند.

پوزیتیویست‌های منطقی که بسیار علم‌گرا بودند سازش‌ناپذیری سفت‌وسختی با متافیزیک‌ورزی از خود نشان دادند. پوزیتیویست‌ها اگرچه احکامی که در چارچوب مکاتب رئالیسم و مکاتبی را در تقابل با آن، همچون ایدئالیسم، قرار می‌گیرند، در زمره احکام متافیزیکی قرار می‌دهند (کارنپ، ۱۳۸۵، ص. ۱۷)، آن‌ها

برای نفی متافیزیک تمایز تحلیلی - ترکیبی را می‌پذیرند و علاوه بر آن، اصل تحقیق‌پذیری^۱ برای شرایط معناداری یک گزاره را ارائه می‌دهند. پذیرفتن این دو اصل به منزله پذیرفتن دیدگاه اتمیستی در باب زبان است. چنانکه بیان شد، اگرچه آن‌ها درباره واقعیت داشتن امور واقع حکمی صادر نمی‌کردند و چنین احکامی را در زمره شبه‌گزاره‌های متافیزیکی جای می‌دادند، به این امر که یک گزاره باید توسط یک امر واقع تبیین شود به ضرس قاطع باور داشتند و معناداری و صدق آن گزاره وابسته به امر واقعی است که توسط تجربه حسی به سوژه داده می‌شود؛ بنابراین، می‌توان چنین نتیجه گرفت که زبان مورد تأیید پوزیتیویست‌ها زبانی تحویل‌گرایانه^۲ است که احکام ترکیبی اتمی آن را می‌توان به داده‌های حسی ترجمه کرد. پس آن‌ها بازنمایی زبان را از آن لحاظ که داده‌های حسی بنیان معرفت سوژه است و اینکه هر گزاره صادق باید در انطباق با امری واقع باشد، حفظ می‌کنند.

رورتی معتقد است دقیقاً همین دید بازنمایانه به زبان یا به تعبیر دیگر، دیدگاه اتمیستی غالب بر زبان منجر به آن شده است که صدق مطابقتی و در نتیجه آن، رئالیسم نزد فیلسوفان زبان باقی بماند؛ چنانکه پاتنم می‌گفت رئالیست‌ها هر سخنی هم که بگویند، معمولاً [همگی] این را می‌گویند که به «یک نظریه مطابقت صدق» باور دارند (Putnam, 1978, p. 18). رورتی این امر را همان چیزی می‌داند که موجب دوگانگی‌هایی همچون سوژه - ابژه، زبان - جهان، واقعیت - ارزش و اموری از این دست شده است و از این رو، وی پراگماتیسم را فلسفه خلاص شدن از شر این دوگانه‌ها و تمایز سوژه - ابژه می‌داند (رورتی، ۱۳۹۲، ص. ۱۸). منحل کردن دوگانه‌ها به نفی بازنمایی‌گرایی در زبان و صدق مطابقتی می‌انجامد. رورتی در این مسیر وارث ویتگنشتاین متأخر، کواین و دیویدسن بود که هر کدام به نحوی ضربه‌ای مهلک به ایده زبان بازنمایانه وارد کردند. ویتگنشتاین پس از آنکه تراکتاتوس را اثری خودشکننده یافت، اقدام به فرو پاشیدن فرم

¹ verification

² reductionism

منطقی‌ای کرد که خود در اولین اثرش چارچوب‌بندی کرده بود. نظریه او در باب **بازی‌های زبانی**^۱ هر گونه مرزبندی برای زبان را غیرممکن دانست.

گفته شد ویتگنشتاین در نظریه تصویری زبان، معنای خاص و تکین عبارت‌های زبانی را در گرو وجود اعیانی جدای از سوژه می‌دانست. این دقیقاً همان موضعی است که ویتگنشتاین متأخر قصد برانداختنش را در نظریه بازی زبانی دارد. به زبان ساده، ویتگنشتاین بر آن است تا بگوید وقتی شخصی واژه یا جمله‌ای را می‌فهمد، لزوماً موجودی بسیط و انتزاعی را درک نمی‌کند، بلکه توانایی او در **به کار بردن** آن واژه یا آن جمله است که وی را قادر می‌کند تا معنای آن را بفهمد (استرول، ۱۳۹۶، ص. ۲۱۳).

اصطلاح «**به کارگیری**»^۲ دقیقاً در برابر اصطلاح «**بازنمایی**»^۳ قرار می‌گیرد. اصطلاح اخیر دو باور را به صورت پیش‌فرض در دل خود دارد: (۱) زبان و جهان مرزی مشخص و دقیق دارند. (۲) چیزهایی عینی در جهان حضور دارند که بر زبان مقدم هستند؛ بنابراین، زبان در مرحله بعد با کارویژه^۴ اختصاصی به نمایش درآوردن این جهان واقعی و عینی پا به عرصه می‌گذارد؛ اما نظریه بازی زبانی با کمک اصطلاح به‌کارگیری بر هر دوی این پیش‌فرض‌ها حمله می‌کند؛ چنانکه رورتی می‌گوید این نظریه دیدگاه ما را نسبت به زبان به عنوان یک کل کران‌مند کنار زد و این باور را که زبان در لبه‌های بیرونی‌اش شروط و قیودی دارد به دست فراموشی سپرد (رورتی، ۱۳۹۷، ص. ۹۰). آن هنگام که زبان مرزی مشخص با فرازبان نداشته باشد، دیگر صحبت از وجود چیزهای عینی که شرایط صدق و معناداری عبارت‌های زبانی ما را فراهم می‌کنند غیرممکن می‌شود. برای مثال، در فهم یک گزاره که به شناخت امری منجر شده است، دیگر نمی‌توان تعیین کرد تا کجا زبان و تا کجا فرازبان است که این شناخت را پدید آورده است؛ زیرا برای

شناخت باید از پیش زبان را دانست و پس از آن، برای شناخت امور جزئی بخش‌های مختلف آن کلیتی که زبان را می‌سازند، به کار گرفت. پس اینجا باید هم‌نوا با هایدگر واقع‌بودگی در جهان و پرتاب شدن سوژه را در بستری از سنت‌ها و فرهنگ پیشین را پذیرفت؛ بنابراین، نظریه بازی‌های زبانی دو نتیجه مهم در پی داشت که ابزاری شد تا رورتی در بستر چرخش زبانی رئالیسم را نقد کند. اول آنکه معنای یک کلمه شیئی نیست که با واژه مطابقت دارد. دوم آنکه پیش از یافتن شیئی که واژه‌ای آن را می‌نامد، باید قبلاً بر آن بازی زبانی که نام متعلق به آن است مسلط باشیم (مالکوم، ۱۳۸۲، ص. ۳۵). این نظریه ویتگنشتاین شاید بزرگ‌ترین ضربه را به فلسفه زبانی‌ای زد که بازنمایی را به عنوان اصل و اساس خود در بر داشت.

باید تا کنون آشکار شده باشد که بازنمایی و صدق مطابقتی دو روی یک سکه هستند؛ هر کجا که پای بازنمایی به میان آید، فوراً این پرسش پیش می‌آید که بازنمایی صادق چیست؟ در چه شرایطی یک بازنمایی صادق است؟ برای پاسخ‌گویی به این گونه پرسش‌ها چاره‌ای جز دستاویزی به نظریه مطابقت نیست؛ مطابقت با چیزی که ذهنی که وظیفه‌اش بازنمایی است در آن هیچ گونه دخالتی نداشته باشد؛ چنین است پدید آمدن رئالیسم. کواین به عنوان وارث ویتگنشتاین ضربه کاری دیگری به این نگرش رئالیستی در باب زبان وارد کرد. او در مقاله «**دوجزم تجربه‌گرایی**» هر دو پایه فلسفه زبانی، یعنی تمایز تحلیلی - ترکیبی و اصل تحقیق‌پذیری، را مورد هجمه قرار داد تا باور به زبان چنان امری بازنماگر را منحل کند.

کواین به کل مفهوم **تحلیلیت**^۵ را مفهومی مبهم قلمداد می‌کرد و معتقد بود این مفهوم نه فقط تبیین نشده است، بلکه هر دفاعی که از آن و تمایز تحلیلی - ترکیبی می‌شود، به جای اینکه مفهوم تحلیلیت را توضیح دهد، آن را از قبل پیش‌فرض می‌گیرد (نلسون و نلسون، ۱۳۹۳، ص. ۵۳). به بیان دیگر، باید گفت او استدلال می‌کند هرگاه کسی بخواهد با استفاده از مفهومی دیگر مفهوم

¹ language game

² employment

³ representation

⁴ function

⁵ analyticity

تحلیلیت را تبیین کند، خود آن مفهوم توسط مفهوم تحلیلیت تبیین می‌شود؛ از این روست که او در باب چنین تلاش‌هایی می‌گوید: «استدلال ما یک دور آشکار نیست، اما چیزی است شبیه به آن. به تعبیری استعاری، می‌توان گفت استدلال ما به شکل یک منحنی بسته در فضا است.» (کواين، ۱۳۹۲، ص. ۵۱). کواين دليل ايجاد اين تمايز را چنين بيان می‌کند که باور به اینکه صدق یک گزاره خاص مبتنی بر دو بخش قابل مجزا، یعنی بخش زبانی و بخش واقعی، است، ما را به این سمت می‌کشاند که گزاره‌هایی تهی از واقعیت ولی صادق وجود دارند؛ اما تصور وجود چنین تمایزی غیرتجربی و متافیزیکی است (همان، صص. ۵۹-۶۰). از طرفی، کواين با انتقاد از اصل تحقیق‌پذیری قصد انکار این باور را دارد که می‌توان معنای یک گزاره را به داده‌های حسی فروکاست. پیش‌تر بیان شد پوزیتیویست‌ها در پی ساختن زبان داده حسی بودند، یعنی زبانی که می‌توان گزاره به گزاره آن را به داده‌های حسی ترجمه کرد. کواين اصل تحقیق‌پذیری را نشأت گرفته از ایده فروکاست‌گرایی بنیادین^۱ لاک و هیوم می‌داند که طبق آن، هر ایده‌ای باید ریشه در تجربه حسی مستقیم یا غیرمستقیم داشته باشد. کواين معتقد بود غیرممکن است بتوان نسبتی یک‌به‌یک بین یک گزاره و یک تجربه حسی برقرار کرد. از نگاه وی، «نظریه‌های ما درباره طبیعت چونان پیکره‌ای جمعی با تجربه مواجه می‌شوند، نه جمله به جمله و نه حتی نظریه‌های جزئی به صورت جدا جدا» (نلسون و نلسون، ۱۳۹۳، ص. ۷۰). بنا بر نظر کواين، هرگاه سخن گفتن از تأیید یا عدم تأیید گزاره‌ای تکیه معنادار باشد، سخن گفتن از گزاره‌ای که بدون هیچ محتوای حسی تأییدپذیر باشد نیز معنادار است (کواين، ۱۳۹۲، ص. ۶۵)؛ بنابراین، سروکله تمایز تحلیلی - ترکیبی دیگر بار پیدا می‌شود و این چنین است که این دو اصل دو روی یک سکه هستند. این گونه است که کواين با نفی تمایز تحلیلی - ترکیبی در برابر دیدگاه اتمیستی به زبان قد علم می‌کند و نگاه به زبان را به سمت نگاهی کل‌گرایانه می‌کشاند و این گونه است که هم نظریه مطابقتی

صدق و هم نظرگاه بازنمایی‌گرایانه زبان رد می‌شود. رورتی نیز به تأسی از کواين اذعان می‌کند درست است که جهان می‌تواند برای صادق انگاشتن یک جمله توجیهاتی را به ما عرضه کند، خطاست که فکر کنیم جهان می‌تواند برای تعیین صدق یک جمله خود را به قطعاتی جمله‌مانند به نام واقعیات^۲ بخش کند (رورتی، ۱۳۹۸، ص. ۲۹). می‌توان اندیشه کواين و رورتی را چنین تبیین کرد که وقتی تعریف زبان به عنوان امری خشی با مرزی مشخص و دقیق - احکام تحلیلی - که گویی تنها کاربردشان جدا کردن مرز جهان واقع، یعنی مقوم صدق و معنای گزاره‌های معرفت‌بخش درون این مرز - احکام ترکیبی - است، امحا شود، دیگر غیرقابل تشخیص است که تجربه حسی در معناداری و صدق کدام گزاره دخیل است و در کدام گزاره نیست. پس دیگر صحبت از معنایی تکیه که با تجربه‌ای تکیه مشخص شود محال است، بلکه سروکار ما با شبکه باوری است درهم‌تنیده که نمی‌توان آن‌ها را از یکدیگر جدا کرد بدون آنکه زنجیره‌ای از باورها همراهش جدا نشود؛ بنابراین، دیگر فیلسوف تحلیلی نمی‌تواند چارچوبی برای زبان ایجاد کند و به اصطلاح پاتنم، «از منظر چشم خدا» به زبان نگاه کند؛ پس باید مفهوم «دیدن تالیه مرزهای زبان» و همچنین، پروژه معناشناسی استعلایی، یعنی پروژه یافتن شرایط ضروری غیرتجربی امکان توصیف زبانی، را کنار بگذارد (رورتی، ۱۳۹۷، ص. ۹۰). کنار گذاشتن مرزهای زبان یعنی کنار گذاشتن بازنمایی و صدق مطابقتی و در نتیجه، کنار گذاشتن دوگانه زبان - جهان و رنالیسم؛ اما کواين معتقد بود شبکه باور به صورت کل واحدی از لبه‌ها با تجربه در تماس است؛ از این رو، او همچنان دوگانه‌ای را با خود نگاه داشت که به جای زبان - جهان به دوگانه زبان - تحرکات عصبی تبدیل شد. آن کس که این دوگانه و هر محدودیتی را برای زبان شکست دیویدسن بود.

دیویدسن در مقاله «در باب ایده یک شاکله مفهومی» جزم سوم تجربه‌گرایی حاکم بر فلسفه زبان را ارائه و نفی می‌کند. او می‌گوید کنار گذاشتن تمایز تحلیلی - ترکیبی

^۲ facts

^۱ radical reductionism

اگرچه تلاش بیهوده کسانی را که می‌خواستند به هر جمله‌ای یک محتوای تکین تجربی تخصیص دهند، کنار می‌زند، هنوز جزم‌سومی را به همراه دارد که در آن، در یک طرف، سیستمی سازمان‌دهنده قرار دارد و در طرف دیگر، چیزی که باید سازمان‌دهی شود (دیویدسن، ۱۳۹۲، ص. ۱۷۴). در اصل، این تلاش دیویدسن در پی رد هر گونه دوآلیسمی است که به نسبی‌انگاری مفهومی منجر می‌شود. این نسبی‌انگاری از آن رو پدید می‌آید که افرادی نظیر کواين، کوهن و فایرابند که به دوگانه شاکله - محتوا باور دارند، این امر را که شاکله‌هایی متفاوت نیز وجود دارند، تصدیق می‌کنند. دیویدسن قصد دارد بگوید هر مدعایی مبنی بر وجود شاکله‌های مفهومی متفاوت با دو موضع در برابر ترجمه‌پذیری این شاکله‌ها به یکدیگر روبه‌روست: (۱) ناکامی کامل در ترجمه و (۲) ناکامی نسبی در ترجمه.

در موضع اول، ما با یک مغالطه سروکار داریم؛ زیرا «فقط از آن رو می‌توانیم به‌روشنی از ناکامی ترجمه یک [شاکله] به یک [شاکله] دیگر سخن بگوییم که پس‌زمینه‌ای از یک ترجمه کمابیش موفقیت‌آمیز اسباب لازم برای فهم‌پذیر ساختن این ناکامی‌ها را فراهم کردن است.» (همان، ص. ۱۸۷)؛ بنابراین، کسانی که حکم می‌دهند شاکله‌های مفهومی در نظام‌مند کردن^۱ محتوای حسی مؤثر هستند (وارشان کانت) و همچنین، ما شاکله‌های مفهومی ترجمه‌ناپذیر متفاوتی داریم، از قبل به صورت پیش‌فرض پذیرفته‌اند تعدادی مفاهیم و معناهای خنثی وجود دارند که می‌توان برای مثال، شاکله A را به آن‌ها ترجمه کرد و سپس شاکله B را نیز به آن‌ها بازگرداند و پس از آن متوجه شد این دو شاکله به یکدیگر ترجمه‌پذیر نیستند؛ اما این کار خود ترجمه‌پذیری است. حال فیلسوفانی نظیر کواين هستند که محتوای تجربه یا تحرکات عصبی را حیطه‌ای خنثی به عنوان دادگاه اعتبارسنجی شاکله‌های مفهومی در نظر می‌گیرند. موضع دیویدسن در برابر این دست از فیلسوفان چنان سالارز در نفی شناخت امر داده‌شده^۲ است. دیویدسن معتقد بود اگرچه

در منظر این فیلسوفان صدق شاکله در گرو «انطباق یافتن با کل تجربه» است و نه در گرو یک تناظر یک‌به‌یک جمله - فاکت، سخن گفتن درباره تجربه حسی به‌جای فاکت فقط دیدگاهی درباره ماهیت خاستگاه شواهد ارائه می‌دهد، نه اینکه موجوداتی جدید به جهان اضافه کند تا شاکله مفهومی به واسطه آن‌ها سنجیده شوند (همان، ص. ۱۸۰). در این شکل از باور، تجربه سرزمینی خنثی برای محک شاکله‌های مفهومی به‌اصطلاح «عمدتاً صادق اما ترجمه‌ناپذیر» است؛ ولی برای تعیین صدق شاکله‌ای جدید با این معیار باید ابتدا این شاکله را به شاکله‌ای مفهومی که خود در آن قرار داریم ترجمه کنیم و فقط و فقط پس از آن می‌توانیم شاکله جدید را با محک تجربه راستی‌آزمایی کنیم.

در رد موضع دوم، یعنی ترجمه‌پذیری نسبی دو شاکله به یکدیگر، دیویدسن می‌گوید فقط در صورتی می‌توان جملات فردی در شاکله مفهومی دیگر را ترجمه کرد که باورها و امیال آن شخص را بفهمیم (یوهان گلاک، ۱۳۹۷، ص. ۲۷۹) و فقط زمانی به باورها و امیال شخصی دیگری پی خواهیم برد که جملات او را بفهمیم؛ بنابراین، ما با یک دور طرف هستیم. اینجاست که دیویدسن نظریه اصل حمل به صحت یا نیک‌نگری^۳ را برای حل این معضل ارائه می‌کند. طبق این اصل، شخص مفسر هیچ راهی جز این ندارد که امیال و باورهای خود را به گوینده‌ای در شاکله دیگر نسبت دهد و هم‌زمان جملات او را صادق فرض کند. فقط در این صورت است که مفسر می‌تواند به ترجمه‌ای نسبی دست یابد. حال زمانی که مفسر به جمله‌ای می‌رسد که در زبان خودش صادق و در زبان گوینده کاذب است یا برعکس، هیچ شواهدی ندارد مبنی بر اینکه تفاوت ارزش صدق این جمله را تفاوت در شاکله‌هایی متفاوت بداند که در آن قرار دارند و نه تفاوت در باورهای متفاوت که هر دو نفر در ذهن دارند (دیویدسن، ۱۳۹۲، ص. ۱۸۶)؛ بنابراین، دیگر بار سخن از شاکله‌های مفهومی مردود اعلام می‌شود.

به طور کلی، هدف دیویدسن این نیست که وجود

¹ systematize

² given

³ charity

به درستی بازنمایی کنیم تا معرفت صادق برای ما حاصل شود، از سر می‌افتد و رتالیسم بی‌معنا می‌شود.

تا اینجا، سعی بر آن بود تا آشکار کنیم رورتی بر چه اساس و مبنایی چنین حکمی ارائه می‌دهد که «کسی نمی‌تواند نظرگاهی خارج از همهٔ چارچوب‌های زبانی پیدا کند که از آن، جهان آنچنانکه هست ظاهر شود.» (Rorty, 2014, p. 57). نتیجهٔ این دیدگاه چنین است که «عمدهٔ باورهای ما دربارهٔ یک ابژه صحیح هستند.» (رورتی، ۱۳۹۶، ص. ۳۰۷) و تدقیق زبان با روش‌سازی خدشه‌ناپذیر برای بازنمایی جهان واقع، تجربیات حسی، تحرکات عصبی و این دست امور به شکست منجر می‌شود؛ اما این دید به زبان ممکن است ما را به یک آنارشیزم زبانی بکشاند. اینکه هیچ مبنای ابژکتیوی در دست نباشد ممکن است خطرات بسیار داشته باشد؛ از این رو که می‌تواند ما را دچار نوعی ایدئالیسم سوژکتیو کند؛ چنانکه بارکلی گرفتار آن شد. پس اگر قرار باشد اشیای عینی جواهری برای مبنای صدق عبارت‌های زبانی ما نباشند، تکلیف صدق چه می‌شود؟ جهانی که ما از طریق تجربهٔ حسی با آن در ارتباط هستیم و آن را از خود جدا تلقی می‌کنیم و باور داریم ساختهٔ ذهن خود ما نیست ولی زبان ما آن را بازنمایی نمی‌کند، چه ارتباطی با زبان ما دارد؟ آیا مجموع این باورها ما را به سمت یک نسبی‌گرایی افراطی در باب صدق و از قبیل آن در باب معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و تمام زمینه‌های نظیر این‌ها نمی‌کشاند؟ حال باید پاسخ‌گویی به این پرسش‌ها را در نظریه‌های رورتی بررسی کنیم.

۸- صدق مطابقتی، مبنایی برای رتالیسم

دیویدسن همواره جست‌وجو در پی مبنایی برای توجیه کل باورها، یعنی مبنایی که خارج از این کل باشد و بتوانیم به واسطهٔ آن باورهایمان را محک بزنیم و ارزش‌گذاری کنیم، را جست‌وجویی بی‌معنا می‌دانست (دیویدسن، ۱۳۹۲، ص. ۲۲۷). رورتی در راستای نظر دیویدسن و در تکمیل آن، اذعان می‌دارد نگه داشتن یک

شاکله‌های مفهومی متفاوت را نفی کند، بلکه قصد او چنانکه مشخص شد، این است که اصلاً نمی‌توان دربارهٔ وجود این شاکله‌ها حکمی صادر کرد؛ زیرا هیچ زمینهٔ خنثایی، هیچ مبنای مشترکی و هیچ چشم‌خدایی برای دیدن مرزهای شاکلهٔ مفهومی که در آن قرار داریم و تعیین دقیق مرزهای آن نداریم؛ بنابراین، دوآلیسمی که در تجربه‌گرایی باقی‌مانده بود به طور کلی از بین می‌رود. دیگر مرزی میان واقعیت و شاکلهٔ مفهومی نخواهد بود که ما را درگیر تردیدی کند که آیا شاکلهٔ مفهومی ما یا جملات فردی ما منطبق بر واقعیت است تا صادق شود یا نه. فقط در این صورت است که ما «تماس بی‌واسطه با اشیای آشنا را دوباره برقرار می‌کنیم. اشیایی که اطوارهایشان، جمله‌ها و عقیده‌های ما را صادق یا کاذب می‌گردانند.» (همان، ص. ۱۸۷)؛ بنابراین، دیویدسن شرایطی مستدل ایجاد می‌کند که در آن مرز میان زبان و واقعیت فرو می‌ریزد. از این منظر، نه فقط شرایط استعلایی زبان که چارچوبی سفت‌وسخت اطراف آن ساخته است منحل می‌شود، بلکه صحبت از کرانه‌ها و لبه‌های زبان نیز مردود اعلام می‌شود. درست به همین دلیل است که رورتی منکر وجود امور سومی همچون شاکله‌های مفهومی است که موجب می‌شوند دو طرف این مرز، یعنی باورها و جهان، نسبتی غیرعَلّی با یکدیگر داشته باشند؛ پس کنار گذاشتن این امر سوم ما را از شرِّ عناصری که به وسیلهٔ آن‌ها جهان را بازنمایی می‌کنیم خلاص می‌کند؛ بنابراین، موجب می‌شود ما از این دغدغه دست بشویم که کدام یک از باورهای ما جهان را به درستی بازنمایی می‌کنند (رورتی، ۱۳۹۲، ص. ۲۹۳). به زبان ساده، می‌توان گفت زبان در جهانی که آن را جهان واقع می‌نامند جریان دارد و جهان در زبان جریان دارد و این دو چنان درهم‌آمیخته‌اند که حتی سخن از تمایز میان آن‌ها غیرممکن است. این دو چنان درهم‌آمیخته‌اند که سوژه و ابژه در مفهوم به معنای هگلی آن درهم‌آمیخته بودند؛ بنابراین، با خلاصی از مفاهیم بازنمایی و صدق مطابقتی دیگر دغدغهٔ واقعیتی که باید در زبان آن را

محتوای غیرزبان‌شناختی برای صدق جمله‌های صادق امری زائد و فقط تلاشی برای برای سرپا نگه داشتن نظریه مطابقت [صدق] است؛ زیرا وقتی می‌پرسیم چه چیزی جملات را صادق می‌سازد و در جواب می‌گوییم «امر واقع»، هیچ چیز به دانسته‌های ما در باب صدق اضافه نکرده است (رورتی، ۱۴۰۱، ص. ۳۶)؛ بنابراین، ایده امری فرازبانی که بی‌واسطه در اختیار معرفت سوژه قرار می‌گیرد و مبنای صدق باورها و گزاره‌های آن است و نیز اینکه جملات ذات واقعیت بیرونی را برای سوژه بازنمایی می‌کنند کنار گذاشته می‌شود. چنانکه دیدیم، رورتی از هگل آموخت شناخت امر بی‌واسطه غیرممکن است. این نوع شناخت که راسل آن را شناخت از نوع آشنایی^۱ می‌نامد و در برابر شناخت توصیفی^۲ قرار می‌گیرد، به طور کلی شناخت محسوب نمی‌شود. البته این به این منظور نیست که افراد از تجربیات حسی و کیفیات پدیداری بی‌بهره هستند، بلکه به این منظور است که این امور و مانند آن‌ها نمی‌توانند مبنایی برای شناخت قرار گیرند؛ زیرا فراهم آمدن کوچک‌ترین واحد شناخت مستلزم به‌کارگیری عبارت‌های زبانی‌ای همچون «اینجا»، «اکنون»، «این - کیفیت» و این نوع عبارت‌های اشاری است و بر این اساس، چنانکه ویتگنشتاین متأخر می‌گفت، برای شناخت باید زبان را بلد بود و به کار گرفت. پس با توجه به این مطلب باید گفت امور بی‌واسطه هرچه باشند، چه تجربیات حسی، چه داده‌های حسی و چه تحرکات حسی یا عصبی، نمی‌توانند در زمره توجیهاتی برای باورهای ما قرار بگیرند، بلکه صرفاً در زنجیره‌ای علی قرار می‌گیرند که باورهای ما را می‌سازند (دیویدسن، ۱۳۹۲، ص. ۲۳۵).

با چنین تفاسیری، دیگر هیچ چیزی خارج از زبان نیست که بتوان به آن تمسک جست تا به واسطه آن بتوان مهر صدق بر نظریه‌های خود کوبید؛ بنابراین، کل پروژه بازنمایی که میراث معرفت‌شناسی کمابیش رئالیستی دکارتی - لاکی است، نامفهوم می‌شود. این امر موجب می‌شود تا رورتی دیگر صدق را چنان رئالیست‌ها به

عنوان امری فرازبانی از باوری که به آن نائل می‌شود، جدا نکند و تا حدی زیاد صدق را به شیوه جیمز در نظر آورد که می‌گفت: «حقیقی نام هر چیزی است که خوب بودن خود را در راه باور اثبات کند؛ همچنین، برای دلایل قطعی و معین خوب باشد.» (James, 1963, p. 36)؛ از این روست که رورتی متهم به یک نسبی‌انگاری^۳ مطلق در باب صدق می‌شود.

سرل نسبی‌انگاری در باب صدق را چنین تعریف می‌کند: «نظریه‌ای است که طبق آن صدق یا کذب هر گزاره همواره به نگرش‌های روان‌شناختی فردی که آن گزاره را اظهار می‌کند و باورهای او وابسته است؛ به این ترتیب، گزاره‌ای واحد ممکن است برای شخصی صادق و برای دیگری کاذب باشد.» (سرل، ۱۴۰۱، ص. ۶۷). سرل در ادامه نقد خود می‌گوید نسبی‌انگاری در باب صدق ما را به نسبی‌انگاری در باب واقعیت می‌کشاند؛ زیرا برای مثال، اگر طبق قاعده نقل‌قول‌زدایی^۴ بر این باشیم که صدق موجب می‌شود مطالب فرازبانی را بیان کنیم، آنگاه وقتی کسی می‌گوید «باران می‌بارد» صادق است، پس در نسبت با او باران می‌بارد که این با «باران نمی‌بارد» در نسبت با فردی دیگر سازگار است؛ بنابراین، نسبی‌انگاری در باب صدق مستلزم نسبی‌انگاری در باب واقعیت می‌شود. پس نسبی‌انگار در باب صدق هر وقت گزاره‌ای را صادق می‌داند، نباید چنین ادعایی داشته باشد که وضعیت امور واقعاً با گزاره‌ای که او ادعای صدقش را دارد هم‌ارز است. در ادامه، سرل می‌گوید نسبی‌انگار در سیر استدلالی خود جهان واقعی را پیش‌فرض گرفته است که بازنمودهای افراد از آن همواره نسبی هستند و بنا بر نقل‌قول‌زدایی، مشخص می‌شود او باید مدعای آغازین خود مبنی بر وجود جهان واقع را کنار بگذارد؛ زیرا نسبی‌انگاری در صدق، وجود جهان را نیز نسبی و وابسته به افراد می‌کند (همان، ص. ۷۱). رورتی در اینجا می‌تواند ادعا کند پراگماتیسم و نظریه‌های او به‌کل با هر گونه ایده بازنمایی سر سازگاری ندارند. پرواضح است، سرل با

³ relativism⁴ disquotational theory¹ acquaintance² descriptive

مدعایی سر دهد: «هیچ راهی وجود ندارد که از طریق آن بتوانیم از قلمرو باورها و زبانمان بیرون رویم و معیاری جز انسجام پیدا کنیم» (رورتی، ۱۳۹۳، ص. ۲۵۵). در نهایت، باید چنین عقیده‌ای را بپذیریم که صدق وابسته به خود زبان است نه امری فراتر از آن.

۹- وابستگی صدق به زبان

نقطه‌نظر رورتی پیامدی ریشه‌ای‌تر نیز داشت که حتی نظرگاه افرادی مانند کوهن را نیز تهدید می‌کرد که به تقدم نظریه بر مشاهده یقین داشتند و همچنین، نظریه‌ها را در ارتباط تنگاتنگ با تاریخ، فرهنگ و ارزش‌های مختلف می‌دانستند. از منظر کوهن، نمی‌توان هیچ روشی برای گردآوری مشاهدات عینی برای داوری میان نظریه‌های مختلف داشت؛ زیرا این نظریه‌ها هستند که داده‌ها را کاملاً مخدوش و گرفتن موضعی بی‌طرف را برای ایجاد روش یادشده غیرممکن می‌کنند (لیدمن، ۱۳۹۶، ص. ۱۲۸). اما رورتی به تأسی از سلاز که امر داده‌شده را اسطوره‌ای بیش نمی‌دانست و دیویدسن که معرفت به مرز شاکله - محتوا را ویران کرد، به‌کل هر گونه کلامی در باب داده‌ها را منحل اعلام می‌کند، چه برسد به اینکه سخنی از مخدوش شدن آن‌ها به میان آورد. از نظر او، سخن از مخدوش شدن فقط در مقایسه خود نظریه‌ها با یکدیگر امکان‌پذیر است، آن هم در راستای فایده‌مندی آن‌ها در عمل.

آن هنگام که تمایز شاکله - محتوا به طور عام برداشته شود، دیدگاه ما در زمینه‌های معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی، معناشناسی و صدق مبدل به دیدگاهی کل‌نگر، تاریخ‌گرا و پراگماتیک می‌شود. دیگر فیلسوف موضعی فرافرهنگی^۱ برای تعیین چارچوب‌های معرفتی، زبانی و مرزهای آن‌ها با واقعیت ندارد. فیلسوف از جایگاهی که مشخص کند کاربرد زبان ما از این حیث که واقعیت را بازنمایی می‌کند یا نه تا کجا معنا دار و تا کجا بی‌معنا و مهمل است و نیز کدام عبارت زبانی صادق یا کاذب است، به پایین کشیده می‌شود. فلسفه صرفاً فعالیتی

اعتقاد به اینکه گزاره‌های سوژه شکل تصویری و بازنمایانه از جهان دارند، دست به چنین نقدی زده است. رورتی معتقد است ویتگنشتاین با فروپاشی فرم منطقی و نظریه بازی‌های زبانی‌اش، کواپن با کنار زدن تمایز تحلیلی - ترکیبی و دیویدسن با ردّ دوگانه شاکله - محتوا، کلّ تصور ما را از اینکه زبان یا باورهای ما به‌سان آینه‌ای چیزی از بیرون را به تصویر می‌کشند، تغییر داده‌اند و در اصل او هم‌نوا با نیچه، چنانکه پیش از این دیدیم، اصلاً باور ندارد حقیقتی مستقل از سوژه هست که ما ملزم به بازنمایی آن باشیم. تمام این آموزه‌ها وی را به این سمت کشاندند تا بگوید عبارت‌ها و جمله‌ها ذات چیزها را نشان نمی‌دهند، بلکه همراه هایدگر متقدم که گرایش‌های پراگماتیک داشت، بگوید کلمات ابزار هستند (رورتی، ۱۳۹۷، ص. ۸۴)؛ اما او باید جوابی برای کسی مانند سِرل که او را نسبی‌انگار می‌خواند داشته باشد. پس او دیدگاه دیویدسن درباره زبان را پیش می‌گیرد و بر گفته او مهر تأیید می‌زند که زبان ما مستقیماً در تماس با جهان است: «در این دیدگاه، زبان ما امری «صرفاً بشری» نیست که احياناً چیزهایی را که «از ظرفیت‌های بشری فراتر می‌روند» از چشمان پنهان کند. همچنین، نمی‌تواند ما را چنان بفریبد که بپنداریم با چنان چیزهایی در تطابق هستیم و حال آنکه واقعاً نیستیم. برعکس، به کار بردن الفاظ سراسرترین تماسی است که با واقعیت می‌توان برقرار کرد. خطا در آنجاست که می‌پنداریم رابطه میان لفظ و واقعیت باید به صورت قطعه به قطعه باشد» (رورتی، ۱۳۹۲، ص. ۳۰۴)؛ بنابراین، پذیرفتن چنین دیدگاهی دوگانه زبان - جهان را به‌کلی نفی می‌کند و پرسش‌هایی از این دست که مرز زبان کجاست و واقعیت چیست و این دو چگونه با هم مرتبط می‌شوند و آنچه این دو را به هم گره می‌زند چیست، برای ما نمی‌گذارد. پس در نهایت، پرسش از رنالیسم و ضد رنالیسم بی‌معنا می‌شود. از این منظر، برای رورتی تمایز بین زبان و واقعیت به تمایزی غیرقابل توجه و بی‌معنا تبدیل می‌شود. در نهایت، چنین دیدگاهی منجر می‌شود که او چنین

¹ transcultural

است که در حوزه‌ای فرهنگی نقش‌آفرینی می‌کند. پیامد این نظرگاه است که فیلسوف را از تلاش برای پیدا کردن مبنایی برای باورها خارج از زبان بازمی‌دارد و رورتی را در موضعی مشترک با دیویدسن قرار می‌دهد تا بپذیرند همه باورها موجه هستند؛ زیرا باورها مبنایی جز خود ندارند، باورها چنان زنجیری درهم‌بافته‌اند. یک باور به‌تنهایی همانند حلقه‌ای از یک زنجیر است؛ هرگاه حلقه‌ای از یک زنجیر را بگیریم و بیرون بکشیم، دیگر حلقه‌ها نیز همراه آن بیرون کشیده می‌شوند. چنین است وضعیت باوری تکین که توسط زنجیره‌ای از باورهای دیگر توجیه می‌شود؛ هرگاه یک باور را بررسی کنیم و قصد سنجش صدق یا کذب آن را داشته باشیم، هم‌زمان فوجی عظیم از باورها همراه آن سرریز می‌شود که در نسبت با آن‌هاست که این باور معنادار یا صادق و کاذب می‌شود، نه با معیاری عینی و خنثی که با آن سنجیده شود؛ اما چنانکه گفتیم، آیا مجال دادن به چنین دیدگاه رادیکالی فیلسوف را متهم به ایدئالیسم زبانی نمی‌کند یا اینکه نظریه‌های او یک آنارشسیسم زبانی را در پی نخواهند داشت که ناشی از امکان‌های بی‌نهایت چارچوب‌های زبان است؟ (رومانا، ۱۳۹۳، ص. ۲۴).

نکته مهم برای گریز از چنین اتهامی به رورتی این است که او انکار مبنا را انکار خاستگاهی معرفت‌شناسانه برای توجیه باورها می‌داند. او باور ندارد جهان ساخته ایده‌هاست و سوژه است که جهان را خلق می‌کند. او هرگز بر این باور نیست که زبان است که جهان را می‌سازد، ولی منکر این نیز است که زبان آینه بازنمای جهان است و ذات اشیا را به ما نشان می‌دهد. او از اساس پراگماتیسم خود را در موضعی می‌بیند که صحبت از هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی در آن منتفی است. این دو امر در هر صورت با متافیزیکی جزئی در ارتباط هستند و رورتی چه بخواهد چه نخواهد در آموزه فلسفی پوزیتیویستی‌ای رشد کرده است که نمی‌تواند به متافیزیک روی خوش نشان دهد و به همین علت بود که به خود پوزیتیویست‌های منطقی حمله کرد و جزمیات موجود در

فلسفه زبانی آنان را آشکار کرد؛ بنابراین، رورتی به تأسی از دیویدسن فرازبان را تنها علت ایجاد باورها می‌داند، نه تبیین و توجیهی برای آن‌ها که بتوان باوری را به آن تقلیل داد. نسبت میان احساس و باور نمی‌تواند نسبتی منطقی باشد؛ زیرا احساس‌ها از جنس باور یا دیگر رویکردهای گزاره‌ای^۱ نیستند [...] این نسبت علی است. احساس‌ها علت برخی از باورها هستند و به این معنا، بنیان آن باورها به شمار می‌روند؛ اما تبیینی علی از یک باور نشان نمی‌دهد چگونه یا چرا یک باور موجه است.» (دیویدسن، ۱۳۹۲، ص. ۲۲۳).

بنا بر این گفته، مشخص می‌شود توجیه امری منطقی است و نمی‌تواند چیزی خارج از آن باشد. اینکه زبان برساخته از قواعدی منطقی است، دلیل بر آن نیست که جهان نیز برساخته از قواعد و اصول منطقی باشد؛ خطایی که اتمیسم منطقی راسل و ویتگنشتاین متقدم دچار آن شد و بررسی زبان و ویژگی‌های آن منجر شد که آن‌ها این ویژگی‌ها را در اصل ویژگی جهان واقع بدانند که زبان از آن تصویر می‌سازد؛ چنانکه ویتگنشتاین مرزهای زبان را مرزهای جهان دانست و پیروان آن‌ها نیز این آموزه را به ارث بردند؛ بنابراین، پس از کنار زدن این خطا، می‌توان گفت: «هیچ چیز «توجیه» به شمار نمی‌آید؛ مگر با رجوع به آنچه قبلاً پذیرفته‌ایم و هیچ راهی وجود ندارد که بتوانیم از طریق آن از قلمرو باورهامان و زبانمان بیرون رویم.» (رورتی، ۱۳۹۳، ص. ۲۵۵)؛ اما اینکه ما در زبانمان گزاره‌ای را صادق و گزاره‌ای را کاذب می‌دانیم بدیهی است. پس صدق را چگونه باید تبیین کرد؟

به نظر می‌رسد با توجه به آنچه تا کنون بیان شد، خواه‌ناخواه ما سر از یک نظریه انسجام^۲ درمی‌آوریم؛ اما نکته کلیدی و بسیار مهم این است که بدانیم «انسجام» به معنای سلبی آن، وجهی است که رورتی آن را به کار می‌گیرد؛ زیرا رورتی هرگز نمی‌پذیرد توجیهی نظام‌مند در قالب یک نظریه می‌تواند صدق را تبیین کند و حتی

^۱ propositional attitude

^۲ correspondence

که پرس از «باور» به دست می‌دهد)، اوضاع در آینده هم به همین خوبی پیش رود.
(پ کاربرد جهت زدودن علامت نقل قول
(رورتي، ۱۳۹۲، ص. ۲۷۵).

در کاربرد (ب)، رورتي صراحتاً اعلام می‌کند توجیه یک باور وابسته به باورهای دیگر است؛ اما این دلیلی بر آن نیست که ما را وادارد تا صدق را به معنای توجیه در نظر گیریم، بلکه ممکن است باورهایی که برای توجیه یک جمله به کار می‌روند خود نیز صادق نباشند. پس در نهایت، آنچه از این تبیین نصیب ما می‌شود آن است که: (۱) نظریه مطابقت صدق کاملاً بی‌معنا می‌شود؛ زیرا هیچ امری خارج از بدنه باورها نمی‌تواند بر جمله‌ای مهر صدق بزند. (۲) هیچ‌گونه نظریه ساختارمند، حتی به معنای پراگماتیک آن، درباره «صدق» نمی‌توان ارائه کرد تا تعریفی از صدق به ما ارائه دهد.

از مجموعه این اظهارات، یعنی کنار گذاشتن هر مفهومی از صدق، چه از نوع مطابقت و چه از نوع توجیه و نیز این نکته که توجیه یک باور فقط توسط دیگر باورها شکل می‌گیرد، تقریباً این نتیجه لازم می‌آید که صدق به صورت امری تعریف‌ناپذیر با خود باور درهم‌تنیده باشد؛ به صورتی که نمی‌توان این دو امر را به صورت اموری کاملاً متمایز و تفکیک‌شده از یکدیگر نشان داد. از طرفی، بسیاری از نظریه‌های مربوط به صدق هم‌زمان نظریه‌هایی درباره چگونگی معناداری حاملان صدق و نظریه‌هایی درباره چگونگی معناداری حاملان صدق و نظریه‌هایی درباره چگونگی تعیین ارزش صدق هستند. از طرف دیگر، نظریه‌های در باب معنا هم نظریه‌هایی در باب شرایط صدق هستند و هم نظریه‌هایی درباره ارزش صدق (گلنزبرگ، ۱۳۹۶، ص. ۷۱)؛ بنابراین، صدق و معنا چنان درهم‌تنیده‌اند که نمی‌توان از یکی سخن گفت و پای دیگری به میان نیاید؛ پس عقلانی به نظر می‌رسد که این نظر دیویدسن را بپذیریم که می‌گوید: «هر یک از این مفهوما [باور و معنا و صدق] مستلزم دو تای دیگر است؛ اما هیچ یک از آنها فرع بر دیگری نیست، چه

پراگماتیسیم جیمز را دچار همان خطای ایدئالیستی در باب صدق می‌داند که پس از اینکه به این نتیجه رسید که نمی‌توان به نظریه صدق مطابقت معنایی داد، نتیجه می‌گیرد صدق باید انسجام ایدئال باشد (همان، ص. ۲۷۴). این خطا ریشه در ارائه هر گونه تعریف و تبیین برای صدق دارد. بنا بر نظر رورتي، صدق اساساً امری اولیه^۱ است:

فکر می‌کنم تلاش برای تعریف «صدق» به همان اندازه بیهوده است که تلاش برای تعریف واژه‌های «خوب» یا «درست». من نمی‌خواهم با گفتن اینکه یک گزاره صادق است اگر آن گزاره موجه باشد یا سودمند یا هر چیز دیگری، صدق را تعریف کرده باشم. تمامی آنچه خواهم گفت این است که اگر شما به دلایل در پس اینکه چرا مردم تصمیم می‌گیرند گزاره‌ای را صادق بنامند نگاه کنید، [آنگاه درخواهید یافت مردم چنین می‌کنند؛ زیرا] می‌پندارند در باور به گزاره یادشده موجه هستند؛ البته شاید (در دقیقه بعد، سال بعد، هزاره بعد) چنین تصمیم بگیرند که در اشتباه بوده‌اند (رورتي، ۱۴۰۱، ص. ۴۰).

در نهایت، رورتي سه کاربرد برای صدق ارائه می‌دهد و توسط آن‌ها تضمین می‌دهد قابل توجیه بودن^۲ یا منسجم بودن باورها دلیلی بر صدق نظریه انسجام در معنای ایجابی آن نیست.

(الف) کاربرد جهت تأیید و صحه‌گذاری

(ب) کاربرد جهت هشدار و تحذیر در اظهاراتی از این دست که: «باور تو به جمله S موجه است؛ اما شاید صادق نباشد». مفهوم صدق در این کاربردش به ما گوشزد می‌کند که توجیه وابسته به باورهایی است که به عنوان دلایلی برای جمله S نقل شده‌اند و بنابراین، نمی‌تواند وضعی بهتر از آن باورها داشته باشد و اینکه چنین تبیینی تضمین نمی‌کند که اگر ما جمله S را چونان «قاعده‌ای برای عمل» بپذیریم (این تعریفی است

¹ primitive

² justifiable

رسد به اینکه برحسب آن قابل تعریف باشد. معلوم می‌شود صدق نه کاملاً جدای از باور است، برخلاف راهی که هواداران نظریه تطابقی رفته‌اند؛ و نه وابسته به روش‌ها و قوای شناختی بشر، برخلاف موضعی که هواداران نظریه‌های معرفتی صدق در پیش گرفته‌اند.» (دیویدسن، ۱۳۹۲، ص. ۲۴۲)؛ بنابراین، صدق وابسته به خود زبان است نه چیزی فراتر از آن؛ در نتیجه، جملات صادق را می‌توان درون بازی‌های زبانی‌مان توسط توجیهاتی که برای ارزش صدق این جملات داریم سرپا نگه داریم تا به بقای خود ادامه دهند (رورتی، ۱۴۰۱، ص. ۳۶).

اینجا نقدی دیگر توسط هابرماس بر رورتی وارد می‌شود و این دو فیلسوف را در این موضع در برابر یکدیگر قرار می‌دهد. هابرماس فیلسوفی است که همچون رورتی هم چرخش زبانی را می‌پذیرد و هم روح پراگماتیسم در فلسفه او جریان دارد؛ اما دیدگاه او در باب صدق سبک و سیاقی افلاطونی دارد. برای هابرماس، صدق نقشی تنظیمی و استعلایی را ایفا می‌کند که با پیش‌فرض گرفتن یک جهان عینی توسط کاربران زبان میسر می‌شود: «به‌کارگیری زبان، به عنوان فعلی ارتباطی، ملزم به فرض جهان عینی است» (رحیم‌نصیریان و همکاران، ۱۴۰۱، ص. ۳۸۶)؛ از این روست که او مدعی می‌شود صدق است که به استدلال‌آوری و توجیه معنا می‌دهد؛ یعنی در نظر او، صدق امری نامشروط است که مستلزم وجود مستقل و مقاوم آن است؛ به این ترتیب، باید بتوان بدون توجه به بستر و زمینه‌ای که انسان برای دستیابی به صدق تلاش می‌کند، مفهوم صدق را به عنوان امری واحد حفظ کنیم (همان) یا به عبارت دیگر، به عنوان امری تکین و جدای از باور و معنا و هر آنچه در حیطه زبان وجود دارد؛ بنابراین، این دیدگاه هرچند به صورت فرضی مرزی گرداگرد زبان می‌کشد که در نهایت، صدق آنچه در زبان اظهار می‌شود وابسته به آن است و این همان امری است که بارها گفتیم رورتی به آن می‌تازد. رورتی در اینجا پاسخ می‌دهد که خود فرض جهانی عینی مستلزم به‌کارگیری زبان است. به بیان دیگر، باید گفت

اذعان به وجود هر مبنایی که قرار است پایه و اساس صدق باشد خود باید در زبانی از پیش موجود تدوین و پذیرفته شود، نه اینکه چنین جهان عینی فرض گرفته شود و پس از آن، با استناد به این جهان عینی ما دست به توجیه، استدلال‌ورزی و معناسازی برای اظهاراتمان بزنیم. گویی عمل هابرماس دارای دوری آشکار است؛ کاربرانی که در حال استفاده از زبان هستند، وجود جهانی عینی را پیش‌فرض می‌گیرند و سپس برای صدق عبارت‌های زبانی و از این رو، توجیه، معنابخشی، استدلال و امثال این امور، به آن جهان ارجاع می‌دهند؛ بنابراین، به طور کلی می‌توان نتیجه گرفت موضع رورتی هیچ گونه سرسازگاری با ایدئالیسم زبانی ندارد؛ اما با نسبی‌انگاری چطور؟ آیا می‌شود او را نسبی‌انگار خواند؟

رورتی برچسب نسبی‌انگاری به خود را نمی‌پذیرد. وی می‌گوید ما پراگماتیست‌ها «اگر ناچار به توصیف خود باشیم، شاید بهتر از همه برای ما این باشد که خود را ضد دوگانه‌انگار بنامیم... [ما] مخالف مجموعه خاصی از تمایزات هستیم، تمایزهای افلاطونی.» (رورتی، ۱۳۸۴، ص. ۲۳)؛ بنابراین، وقتی تمایز شاکله - محتوا برداشته شود، یعنی سخن از هر امر سومی که مرز بین زبان و جهان را مشخص کند یا هر امری که زبان را به جهان متصل می‌کند، به بیان دیگر، با انحلال چارچوب‌هایی که کاربست تکین و صحیح زبان بر جهان را ایجاب می‌کنند یا هر گونه تحریک‌های حسی که شاکله‌های مفهومی ما از لبه با آن‌ها در تماس هستند و در دادگاهی آن شاکله را قضاوت می‌کنند، کنار گذاشته شود، تمایزی دیگر از قرار تمایز زبان - واقعیت کنار می‌رود و «در پی آن دیگر نیاز نخواهیم داشت که پرسیم آیا باورهایمان جهان را به‌درستی بازنمایی می‌کنند یا نه» (رورتی، ۱۳۹۲، ص. ۲۹۳)؛ بنابراین، زبان برای پراگماتیستی همچون رورتی ابزاری است که از رابطه علی سوژه با محیط پدید آمده است. این نگرش به زبان موجب می‌شود او نیز به‌سان هایدگر که با اصالت دادن به نحوه هستی دم‌دستی اشیا کوشید تمایز میان سوژه - ابژه را از میان بردارد، تمایز

می‌سپارد. این پیوند موجب می‌شود در آینده وقتی "S" را ببیند، پیوند بین آن نشانه و آن احساس خاص را که به نشانه معنا می‌دهد، به یاد آورد؛ اما در اصل این امر صرف به یاد آوردن پیوند بین نشانه و آن احساس خاص است؛ زیرا آن احساس به نشانه معنا می‌دهد است. همچنین، اگر این فرد در آینده "S" را به احساس خاصی ربط دهد که فکر می‌کند همان احساس خاص گذشته است، هیچ دلیلی مبنی بر اینکه این دو احساس خاص این همان بوده باشند ندارد؛ بنابراین، ویتگنشتاین این مطلب را نشان می‌دهد که در یک زبان خصوصی حتی خود فاعل هم نمی‌تواند معنای واژه‌هایی را که به کار می‌برد، تعیین کند. پس نتیجه می‌گیریم هیچ زبانی نمی‌تواند بر مبنای قواعد خصوصی استوار شود، بلکه زبان از نسبت و توافق میان یک جامعه پدید می‌آید.

بنابراین، ما در بازی‌هایی زبانی سیر می‌کنیم که محصول جامعه هستند. بازی‌های زبانی که در آن‌ها مرجع‌ها به اصطلاحات و ارزش‌های صدق به خود جمله‌ها و نه چیزی فراتر از آن‌ها نسبت داده می‌شوند (رورتی، ۱۳۹۳، ص. ۲۲۷). در یک بازی زبانی آنچه مرجع‌های عینی خوانده می‌شوند چیزی به جز واژه‌ها و عبارت‌های زبانی دیگر نیستند که در دل همان بازی زبانی جای دارند و معنا می‌گیرند. رورتی در این زمینه به دفاع از موضع جیمز و براندوم می‌گوید:

آیا مرجعیتی فراتر از جامعه وجود دارد که جامعه به آن گردن نهد - مرجعی همچون خدا، یا حقیقت، یا واقعیت؟ وقتی براندم می‌گوید حکم‌های ما پیش‌فرض‌های مسئولیت اجتماعی است، دیگر جایی برای چنین مرجعیتی وجود ندارد؛ از این رو، وی در کنار جیمز می‌ایستد. هر دو فیلسوف می‌توانند به استرۀ اوکام توسل جویند. مرجعیتی را که در سنت به غیرانسان داده شده است، می‌توان جامعه‌شناسانه توضیح داد و چنین گزارش جامعه‌شناسانه‌ای به موجودات کمابیش رازآلودی که برای برداشت‌های الهیاتی یا فلسفی از مرجعیت ضروری هستند، نیاز ندارد (از جمله این موجودات

میان زبان و واقعیت را منحل کند؛ از این روست که کاربر زبان «احساس خواهد کرد در همه حال با واقعیت در تماس است»؛ زیرا کوشش او برای تطابق که نسبتی غیرعلی است کنار رفته است و این چنین است که کاربرد سوم صدق، یعنی کاربرد نقل قول زدایانه، معنا می‌یابد. با اتخاذ و پذیرش این دیدگاه دیگر انگ نسبی‌گرایی زدن به رورتی تردیدآمیز است. بر این اساس، صدق نظریه‌ها توسط نیروهای اجتماعی تعیین می‌یابد (لیدیمن، ۱۳۹۶، ص. ۱۵۰). زبان یک نیروی اجتماعی است و به جرئت می‌توان گفت تا به امروز بزرگ‌ترین ابزاری بوده است که بشر برای بقای خود ساخته و به کار گرفته است. زبان محصول جامعه است. تصور وجود زبان خصوصی با استدلال ویتگنشتاین منحل شد. زبان از نسبت بین افراد مختلف است که شکل می‌گیرد.

۱۰- بازی‌های زبانی تعیین‌بخش واقعیت

اکنون دیگر آشکار شده است که از دیدگاه رورتی صدق مفهومی اولیه و چیزی خارج از خود زبان نیست؛ اما این بدین معنا نیست که اظهار هر گزاره‌ای مجاز و صادق پنداشتن آن دل‌خواهی است؛ زیرا زبان امری خصوصی نیست. امکان زبان خصوصی به آن صورت که لاک آن را تبیین کرد، محال است. لاک معتقد بود برای انسان ضروری است تا واژگان را «چونان علامت‌هایی برای مفاهیم داخلی به کار بگیرد و کاری کند که چونان نشانه‌هایی دلالت کنند بر ایده‌هایی درون ذهن خودش، که بدین طریق بشود که بر دیگران معلوم شوند و اندیشه‌های ذهن‌های انسان‌ها از یکی به دیگری انتقال بیابند» (لاک، ۱۳۹۹، کتاب سوم، ف. ۱، بند ۲)؛ اما ویتگنشتاین متأخر این تصور از زبان را در هم کوبید. ویتگنشتاین در بند ۲۵۸ «پژوهش‌های فلسفی» به این برداشت از زبان اعتراض می‌کند. آنجا نشان می‌دهد یک شخص احساس خاصی دارد و آن را به نشانه "S" ربط می‌دهد. "S" تعریفی اشاری برای آن احساس خاص است. این شخص پیوند بین نشانه و آنچه به آن دلالت می‌شود را به ذهن

این‌ها: «خواست الهی»، «سرشت درونی واقعیت، چنانکه به خودی خود هست، جدا از نیازها و دل‌بستگی‌های انسان»، «تجربه‌های بی‌میانجی» (رورتی، ۱۳۹۶، صص. ۳۹-۳۸).

پس می‌توان گفت هیچ امری فراتر از خود جامعه نیست که قرار باشد زبان آن را به عنوان واقعیت عینی تصویر کند، بلکه این خود جامعه است که با توافق بخش‌های مختلف آن، آنچه را واقعی است، مشخص می‌کند. حتی درباره آنچه تجربیات بی‌واسطه حسی خوانده می‌شود که به گفته تجربه‌گرایان مبنای اصیل حقیقت عینی است نیز باز این جامعه است که تصمیم می‌گیرد ادراک حسی یادشده صادق است یا کاذب. برای مثال، خود رورتی می‌گوید اگر شخصی برخلاف باور مشهور اظهار کند مربع گرد وجود دارد به این دلیل که او چندتایی از آن‌ها را دیده است، یا کسی بگوید یک اسب تک‌شاخ را در جنگل دیده است، کسی حرف آن‌ها را باور نخواهد کرد.

به این ترتیب، نتیجه به دست آمده از این قرار است که تا اجماعی در میان نباشد، نه عینیتی در کار است و نه واقعیتی. هرگز نمی‌توان با استناد به آنچه امر داده شده خوانده می‌شود، چه از نوع داده حسی چه از نوع تحرکات عصبی، مبنایی برای عینیت و واقعیت ساخت. البته این بدان منظور نیست که چنین اموری وجود ندارند، بلکه این‌ها صرفاً اموری هستند که به قول سلاز در دسته آگاهی تشخیصی سوژه قرار می‌گیرند و فقط یکی از شرایط علی معرفت هستند. به تعبیر دیویدسن، مفهوم عینیت زمانی حاصل می‌شود که بتوان تصویری از آنچه در ذهن دیگر انسان‌ها می‌گذرد به دست آوریم؛ به این ترتیب، بی‌معناست اگر بگوییم چیزی مستقل و واقعی از ما در جهان هست که فقط یک فرد آن را تجربه کرده است (برادوری، ۱۳۹۵، ص. ۸۱). به همین دلیل، آنچه عینی و واقعی محسوب می‌شود فقط و فقط در یک بازی زبانی ممکن است؛ زیرا فقط در یک بازی زبانی است که می‌توان با افراد دیگر به اجماع رسید نه در تجربه‌های حسی در سیلان. رورتی عینیت و واقعیت تجربیات حسی

را نفی نمی‌کند، بلکه او قصد حل این مسئله را از ریشه دارد و باور دارد اصلاً نمی‌توان در باب چنین عینیت یا واقعیتی سخن به میان آورد. سخن از این امور هیچ فایده‌ای برای اجتماعی انسانی ندارد. دیدگاه رورتی در باب بازی‌های زبانی عمیقاً با داروینسم گره خورده است. داروینسم را به زبان ساده می‌توان چنین تعریف کرد که عمده تلاش موجودات درون هر نوع، انطباق کل نوع - نه صرف فرد درون نوع - با محیط است؛ افراد هر نوع در تلاش هستند تا ضمن همکاری با یکدیگر برای تأمین نیازهای خود و انطباق با محیط، از هم‌نوعان خود محافظت کنند یا اگر فردی در درون نوع به خطری برای نوع بدل شد، با آن مبارزه کنند. انسان نیز به عنوان موجودی پیچیده در پی سازگاری نوع خود با محیط اطراف برای بقا در تلاش است. بزرگ‌ترین و کارآمدترین سلاحی که او برای سازگاری‌اش با محیط اطرافش ساخته، زبان است. زبان فقط ابزاری برای بقاست نه آینه‌ای برای بازنمایاندن حقیقت رستگاری‌بخش یا واقعیات اصیل بیرونی؛ بنابراین، آنچه در زبان ما به عنوان امور عینی یا واقعیت نام‌گذاری می‌شود، فقط در پیوند عمیق با علایق و نیازهای جامعه انسانی است.

زرافه‌ها را به سبب نیازها و علایقمان به عنوان زرافه توصیف می‌کنیم. به زبانی صحبت می‌کنیم که واژه «زرافه» را از آن رو در بر دارد که موافق مقاصد ماست. همین وضع در باب واژه‌هایی همچون «عضو»، «یاخته»، «اتم» و نظایر آن‌ها صادق است. نام‌هایی که به اصطلاح، زرافه‌ها از آن‌ها تشکیل شده‌اند. همه توصیف‌هایی که از چیزها به دست می‌دهیم با مقاصد ما تناسب دارند. به استدلال ما، پراگماتیست‌ها از این مدعا که برخی از این توصیف‌ها «انواع طبیعی» را برمی‌گزینند، که طبیعت را به دقت قطع می‌کند، معنایی نمی‌توان حاصل کرد. مرز میان زرافه و هوای اطرافش به قدر کافی روشن است، اگر موجودی انسانی و علاقه‌مند به شکار برای

شده است که پا فرا نهادن خارج از زبان برای انسان ممکن نیست و هر معیاری برای سنجش و تبیین فقط در بازی‌های زبانی ساخته می‌شود؛ بازی‌هایی زبانی که در تماس مستقیم با محیط اطراف و در راستای سودمندی کاربران زبان هستند. این بازی‌های زبانی از همان واقعیاتی برخوردار هستند که جهان اطراف ما از آن برخوردار است؛ زیرا این اجماع ما در زبان ماست که واقعیت را تعیین می‌کند.

۱۱- نتیجه‌گیری

رورتی معتقد بود اتمیسم منطقی فیلسوفان تحلیلی در هر صورت دربردارنده عناصر رئالیستی به‌جامانده از ذات‌گرایی افلاطون است. او نمی‌تواند بپذیرد گزاره‌های زبان به صورت تکین توسط امر واقعی مستقل از بقیه امور واقع معنا پیدا می‌کنند. چنین دیدگاهی خواه‌ناخواه به دلیل بهره‌گیری از نظریه مطابقت صدق مستلزم نظریه‌پردازی‌های متافیزیکی و پیش‌فرض گرفتن وجود اموری عینی و مستقل از ذهن و زبان سوژه است. چنین زبانی نظامی است با چارچوبی پیشینی و صُلب (احکام تحلیلی) که تمام جملات درون این نظام (احکام ترکیبی) را می‌توان به صورت یک‌به‌یک به تجربیات حسی تقلیل داد. واضح است، این دیدگاه مستلزم مرزگذاری دقیق میان زبان و جهان خارج یا به بیان دیگر، همان تمایز سوژه - اَبژه است و آنچه پیش‌فرض چنین دیدگاهی است، پذیرش شهود به عنوان قوه‌ای است که معرفت حقیقی و واقعی را دریافت می‌کند. به طور خلاصه، می‌توان این‌گونه نظرگاه رئالیستی را چنین خلاصه کرد که «زبان باید آنچه را که واقعی است بازنمایی کند». رورتی با سستی که تمایزات میان دوگانه‌ها را در هم می‌شکند همراهی می‌کند. او به یاری هگل، نیچه، دیوبی و هایدگر تمام سنت متافیزیکی به‌جامانده از افلاطون و نیز دوگانه‌انگاری‌ای را که به باور به رئالیسم منجر می‌شود، کنار می‌گذارد. رورتی به تأسی از این افراد، تقدس وجود بیرونی و بازنمایی آن را برای دستیابی به حقیقت کنار می‌زند و سرسپردگی به جهان خارج را به عنوان تنها

گوشت باشید. اگر شما مور یا آمیب یا فضانورد کاربر زبان هستید که ما را از بالا نظاره می‌کنید، آن مرزچندان روشن نیست و روشن نیست شما در زبانتان نیازی به زرافه یا واژه‌ای برای آن دارید یا نه. به بیان کلی‌تر، روشن نیست هر کدام از راه‌ها از میان میلیون‌ها راه توصیف تکه‌ای از مکان‌زمان که با چیزی به نام زرافه اشغال شده است، از هر کدام دیگر به شیوه وجود فی‌نفسه چیزها نزدیک‌تر باشد. همان‌گونه که پرسیدن اینکه زرافه واقعاً مجموعه‌ای از اتم‌ها هست یا نه یا واقعاً مجموعه‌ای از احساس‌های بالقوه و بالفعل در اعضای حسی هست یا نه یا واقعاً چیزی دیگر است پرسشی بی‌معنی به نظر می‌رسد، این پرسش که «آیا آن را همان‌گونه که واقعاً هست توصیف می‌کنیم؟» ظاهراً پرسشی است که هیچ‌گاه نیاز به طرح آن نیست. تنها چیزی که نیاز داریم بدانیم این است که توصیف رقیبی ممکن است برای برخی از مقاصد ما سودمندتر باشد (رورتی، ۱۳۸۴، ص. ۳۱).

مشابه این دیدگاه در باب زبان را آستن نیز اتخاذ می‌کند. مدعای او چنین است که زبان و تمایزگذاری‌های درون آن ابزاری هستند که در امور عملی زندگی به کار گرفته می‌شود و برای بقا ارزشمند است. همچنین، این تمایزگذاری‌ها دل‌خواهی نیستند، بلکه عملاً خصایص فیزیکی - اجتماعی را نشان می‌دهند که تمایز آن‌ها در زندگی مهم است.

در نهایت، از آنچه تا کنون گفته شد، چنین نتیجه‌گیری می‌شود که رورتی معتقد است میراث‌داران سنت دکارتی-لاکی، که دفاعیاتی از اسطوره «امر داده‌شده» در شکل‌گیری معرفت و هستی‌شناسی سوژه ارائه می‌دهند و این دیدگاه‌ها را در قالب نظریه‌هایی درباره بازنمایی و صدق مطابقتی در فلسفه زبان حفظ می‌کنند، همگی بر پایه اصول جزمی و غیرقابل دفاع استوار هستند. چرخش زبان‌شناختی به‌راحتی می‌تواند چنین سستی را به عنوان امری متافیزیکی و بی‌فایده کنار بگذارد؛ زیرا دیگر آشکار

معیار حقیقت ناشایست می‌شمارد. برای او، پرسش از «ارزش حقیقت» است که مهم است نه صرف «حقیقت»؛ ارزش حقیقت در گرو سودمندی جامعه است که به طور کلی رو به آینده دارد نه رو به چیزی ثابت و بی‌زمان که باید آن را بازنمایی کرد و در نهایت، حقیقی آن چیزی است که برای انسان همواره دل‌مشغول و مضطرب‌ابزاری کارآمد باشد؛ بنابراین، برای رورتی، سوژه و ابژه در پیوندی جدایی‌ناپذیر هستند و حقیقت مفهومی درهم‌تنیده با انسان‌های درون جامعه است.

به نظر رورتی، چرخش زبانی انقلابی بود که می‌بایست هر گونه سخن از رئالیسم یا ایدئالیسم و این دست موضع‌گیری‌های متافیزیکی را منحل اعلام می‌کرد. ولی این انقلاب نیز خود به بیراهه رفت؛ زیرا چارچوب‌بندی زبان و حفظ تمایز تحلیلی - ترکیبی همچنان بستری بود برای بازنمایی حقیقت و زنده نگه داشتن نظریه مطابقت صدق و اصالت معرفت‌شهود حسی به عنوان امری خصوصی و خطاناپذیر؛ بنابراین، چرخش زبانی تا آنجا که قرار بود فرمی منطقی برای زبان ارائه دهد برای رورتی شکست‌خورده است؛ زیرا این پروژه معرفت‌شناسانه بر بنیان جزم‌هایی استوار شده است که کواپن و دیویدسن آن‌ها را برملا کردند؛ بنابراین، رورتی با چنین پیش‌زمینه‌ای به یک کل‌باوری زبانی روی آورد که از این منظر، ما صرفاً در بازی‌هایی زبانی قرار داریم که هیچ مبنایی خارج از خود ندارند و هر امری از جمله معرفت، باور، گزاره و صدق درون خود این بازی‌های با مرز نامشخص قرار دارد. نظر او را می‌توان چنین بیان کرد که هر گونه اظهار نظری درباره مرزهای زبان یا خارج از زبان مستلزم استفاده از خود زبان است؛ بنابراین، چگونه می‌توان کاربر زبان بود و از زبان خارج نشد و درباره حقایق اصیل خارج از زبان سخن گفت؟ چنانکه هگل شیء فی‌نفسه را به‌سان تناقضی در فلسفه کانت می‌دانست که اگر سوژه هیچ گونه شناختی به آن ندارد، پس چگونه می‌تواند مقوله‌هایی را بر آن اطلاق کند و در حداقلی‌ترین شناخت آن را شیء فی‌نفسه بنامد.

با اتخاذ دیدگاه یادشده توسط رورتی، اولین باوری که به دایره ابهام وارد می‌شود نظریه مطابقت صدق است. وقتی ما نمی‌توانیم از چارچوب زبان خارج شویم، پس چیزی خارج از زبان نمی‌تواند ملاک و توجیهی برای صدق گزاره‌های ما باشد؛ بنابراین، این نظریه که گزاره‌های ما باید امور واقع را بازنمایی کنند تا صدق آن‌ها تأیید شود، کنار می‌رود و هنگامی که بپذیریم زبان ما قرار نیست با چیزی خارج از آن مطابقت کند، مفهوم رئالیسم به کل منحل شده اعلام می‌شود؛ زیرا همان‌طور که پیش از این یادآور شدیم، نظریه مطابقت، چنانکه پاتنم می‌گفت، معیار مشترک هر گونه نقل از رئالیسم است. صدق برای رورتی مطابقت با چیزی خارجی نیست، بلکه صدق امری بسیط و درهم‌تنیده با معنا و باورهای ماست که جایی خارج از زبان ندارد؛ از این رو، می‌توان موضع رئالیست‌ها را به طریقی مشابه با کاری که پروکروستس راهزن با مهمانان خود می‌کرد، تمثیل کرد. آنان نیز به‌مانند پروکروستس معیاری را به عنوان حقیقت اصیل در نظر می‌گیرند و هرآنچه را که با آن نمی‌خواند درخور نابودسازی می‌دانند؛ ولی چنانکه تبیین شد، حقیقت فقط در زبان شکل می‌گیرد و زبان امری اجتماعی است که اجتماع در راستای بقای خود و رسیدن به سعادت از این ابزار بهره می‌گیرد تا حقایقی را در کنش و واکنشش با محیط اطراف خود بسازد.

اما به نظر می‌رسد^۱ اصرار رورتی و نوپراگماتیست‌ها بر اینکه شناخت انسانی و هر آنچه مربوط به آن است در تاریخ، زبان و عمل شکل می‌گیرد مستلزم دو وجه کاملاً متناقض است؛ زیرا از یک سو، چنین مبانی‌ای مستلزم نوعی شکاکیت و عدم جزمیت هستند و از سوی دیگر، در عین حال، با کمال قطعیت و در نهایت جزمیت بیان می‌شوند. حتی سخن گفتن از امید نیز خود توأم با جزمیت است؛ زیرا جازمانه امید را به‌جای هر گونه اصل ثابت می‌نشانند. لازمه دیگر برای چنین دیدگاهی تخریب امکان گفت‌وگو بین ملل، فرهنگ‌ها و تاریخ‌هاست؛ زیرا

۱ از اینجا تا پایان متن صرفاً دیدگاه نویسنده دوم است.

دیدگاه‌های رقیب نبسته‌اید.

منابع

- آژدوکیویچ، کازیمیرتز (۱۳۹۵). *مسائل و نظریات فلسفه* (منوچهر بزرگمهر، مترجم). تهران: انتشارات شفیعی.
- آیر، آلفرد جولز (۱۳۸۴). *زبان، حقیقت و منطق* (منوچهر بزرگمهر، مترجم). تهران: انتشارات شفیعی.
- اردبیلی، محمدمهدی (۱۳۹۸). *آگاهی و خودآگاهی در پدیدارشناسی روح هگل*. تهران: روزبهان.
- استرول، اورام (۱۳۹۶). *فلسفه تحلیلی در قرن بیستم* (فریدون فاطمی، مترجم). تهران: مرکز.
- بارکلی، جرج (۱۳۹۸). *رساله در اصول علم انسانی* (منوچهر بزرگمهر، مترجم). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- بُرادوری، جوانا (۱۳۹۵). *فیلسوف/امریکایی* (میثم محمداینی، مترجم). تهران: فرهنگ نشر نو.
- پوپر، کارل ریموند (۱۳۷۴). *شناخت عینی برداشتی تکاملی* (احمد آرام، مترجم). تهران: علمی و فرهنگی.
- دیویدسن، داندل (۱۳۹۲). *در باب ایده «یک شاکله مفهومی»*. در *در مسیر پراگماتیسم* (مرتضی نوری، مترجم). تهران: مرکز.
- رحیم‌نصیریان، ایمان، حسامی‌فر، عبدالرزاق، سیف، سید مسعود، و حیدری، محمدحسن (۱۴۰۱). *رورتی در مقابل هابرماس: چرخش پراگماتیک نسبت به صدق و کاربست آن در سازمان‌دهی روابط توجیهی*. *مجله پژوهش‌های فلسفی*. ۱۶ (۴۰)، ۳۷۸-۳۹۴.
- <https://doi.org/10.22034/jpiut.2022.52331.3273>
- رورتی، ریچارد (۱۳۸۴). *فلسفه و امید اجتماعی* (عبدالحسین آذرنگ و نگار نادری، مترجمان). تهران: نشر نی.
- رورتی، ریچارد (۱۳۹۲). *پراگماتیسم، دیویدسن، و حقیقت*. در *در مسیر پراگماتیسم* (مرتضی نوری، مترجم). تهران: مرکز.
- رورتی، ریچارد (۱۳۹۳). *فلسفه و آینه طبیعت* (مرتضی

اگر مبنایی جز زبان و تاریخ هر قوم وجود ندارد، با تکثر زبان و تاریخ امکان گفت‌وگو وجود نخواهد داشت و اگر گفته شود گفت‌وگو بر مبنای عمل و امید انجام می‌شود، چنین دفاعی می‌تواند امکان گفت‌وگو را صرفاً در شرایطی از سود و فایده برقرار کند. این شرایط سودمندی فقط شامل اموری هستند که اولاً، همه دارای سود مشترک باشند و ثانیاً، همه به این سود مشترک فهم داشته باشند؛ اما در شرایطی که برخی از مردم دارای سود و برخی دارای زیان هستند یا در شرایطی که همگان به سود همگانی آگاهی ندارند، امکان گفت‌وگو وجود نخواهد داشت. گذشته از این‌ها، حتی در همان شرایط نیز که همه دارای سود مشترک و آگاهی مشترک به آن سود هستند، محتاج اصولی ثابت از جمله شفقت، انسانیت و خوشبختی هستیم تا بتوانیم به سودمندی مشترک بیندیشیم و با ایستادن درون مرزهایی مانند زبان، تاریخ و عمل، نمی‌توان به چنین اصول مشترکی دست یافت. نکته‌ای که باید مورد توجه قرار گیرد این است که نمی‌توان به طور جزمی و قطعی استدلال کرد که باید به طور مطلق در مرزهای زبان، تاریخ و عمل محصور ماند یا دوگانه‌های یادشده در متن مقاله را به‌طور جزم‌گرایانه نفی کرد.

نوپراگماتیسم از یک سو، هر گونه مدعا را در عرصه شناخت و فلسفه‌عاری از حقیقت ثابت و عینی می‌داند و در عین حال، از سوی دیگر، خود بر اصولی متعدد استوار شده است که از نظر نوپراگماتیسم همیشه ثابت و صادق هستند، از جمله اینکه همیشه فهم‌های ما زبانی هستند یا اینکه دسترسی به حقیقت ثابت و همیشه صادق و عینی برای هیچ کس ممکن نیست. اینک سخن ما به نوپراگماتیست‌ها این است که اگر شما بنا بر مدعای اصلی خویش، این گزاره‌های مورد باورتان را همیشه صادق و همیشه ثابت نمی‌دانید، پس به نوپراگماتیسم خویش معتقد نیستید و از آن دست کشیده‌اید و حال اگر استثنائاً و امیدوارانه در این مورد از باورهای اساسی خویش قائل به عینیت، حقیقت، صدق و ثبات هستید، پس باز هم از مدعای اصلی خویش دست کشیده‌اید و راه را بر

لاک، جان (۱۳۹۹). جستاری در خصوص فاهمه بشری (کاوه لاجوردی، مترجم). تهران: مرکز.

لیدیمن، جیمز (۱۳۹۶). فلسفه علم (حسین کرمی، مترجم). تهران: حکمت.

مالکوم، نورمن (۱۳۸۲). شرح احوال و آرای ویتگنشتای. در ویتگنشتاین و تشبیه نفس به چشم (ناصر زعفرانچی، مترجم). تهران: هرمس.

نلسون، لین هنکینسون، و نلسون، جک (۱۳۹۳). فلسفه کواپن (مجتبی درایتی، مترجم). تهران: مرکز.

نیچه، فردریش (۱۳۸۳). در باب حقیقت و دروغ به مفهومی غیراخلاقی (مراد فرهادپور، مترجم). ارغنون، ۳.

ویتگنشتاین، لودویگ (۱۳۹۴). رساله منطقی - فلسفی (سروش دباغ، مترجم). تهران: هرمس.

هاک، سوزان (۱۳۹۷). Five Answers on Pragmatism. مجله پژوهش های فلسفی، ۱۲ (۲۴)، ۱-۱۴.

هگل، گئورگ ویلهلم فردریش (۱۳۹۲). دانش نامه علوم فلسفی (پاره نخست: علم منطق) (حسن مرتضوی، مترجم). تهران: لاهیتا.

هگل، گئورگ ویلهلم فردریش (۱۳۹۸). عناصر فلسفه حق (مهید ایرانی طلب، مترجم). تهران: قطره.

هگل، گئورگ ویلهلم فردریش (۱۳۹۹). پدیدارشناسی روح (سیدمسعود حسینی و محمدمهدی اردبیلی، مترجمان). تهران: نشر نی.

یوهان گلاک، هانس. (۱۳۹۷). گشت و گذاری به همراه ویتگنشتاین، کواپن و دیویدسن. در ویتگنشتاین و کواپن (رابرت ال. آرینگتون و هانس یوهان گلاک، ویراستاران؛ حسین شقاقی، مترجم). تهران: امید صبا.

References

- Ajdukiewicz, K. (2016). *Problems and Theories of Philosophy* (M. Bozorgmehr, Trans.). Tehran: Shafi'i Publications. [In Persian]
- Ardabili, M. M. (2019). *Agaahi va Khod-Agaahi dar PadidarShenasi-ye Rooh-e Hegel*. Tehran: Rozhahan. [In Persian]
- Ayer, A. J. (2005). *Language, Truth, and Logic* (M. Bozorgmehr, Trans.). Tehran: Shafi'i Publications. [In Persian]
- Berkeley, G. (2019). *A Treatise Concerning the*

نوری، مترجم). تهران: مرکز.

رورتی، ریچارد (۱۳۹۶). فلسفه همچون سیاست فرهنگی (ناصرالدین علی تقویان و بابک طهماسبی، مترجمان). تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

رورتی، ریچارد (۱۳۹۷). جستارهایی درباره هایدگر، دریدا و دیگران (مرتضی نوری، مترجم). تهران: شبخیز.

رورتی، ریچارد (۱۳۹۸). پیشامد، بازی، و همبستگی (پیام یزدانجو، مترجم). تهران: مرکز.

رورتی، ریچارد (۱۴۰۱). مناظره رورتی و سرل. در مناظره رورتی و سرل (همراه با دو جستار دیگر درباره نسبی انگاری). (بعث علمی، مترجم). تهران: کرگدن.

رومانا، ریچارد (۱۳۹۳). فلسفه ریچارد رورتی (مرتضی نوری، مترجم). تهران: نشر علم.

سرل، جان (۱۴۰۱). ردیه نسبی انگاری. در مناظره رورتی و سرل (همراه با دو جستار دیگر درباره نسبی انگاری). (بعث علمی، مترجم). تهران: کرگدن.

فن، ک. ت. (۱۳۸۶). مفهوم فلسفه نزد ویتگنشتاین (کامران قره گزلی، مترجم). تهران: مرکز.

کارنپ، رودلف (۱۳۸۵). فلسفه و نحو منطقی (رضا متمر، مترجم). تهران: مرکز.

کواپن، ویلارد ون اورمن (۱۳۸۵). پنج نقطه عطف تجربه گرایی (فردین جهان بین، مترجم). ذهن، ۲۸.

کواپن، ویلارد ون اورمن (۱۳۹۲). دو جزم تجربه گرایی. در در مسیر پراگماتیسم (مرتضی نوری، مترجم). تهران: مرکز.

گلنزرگ، مایکل. (۱۳۹۶). صادق (مهید محمدی، مترجم). تهران: ققنوس.

- Principles of Human Knowledge* (M. Bozorgmehr, Trans.). Tehran: University of Tehran Press. [In Persian]
- Braddoury, G. (2016). *American Philosopher* (M. Mohammadamini, Trans.). Tehran: Farhang Nashr-e No. [In Persian]
- Carnap, R. (2006). *Philosophy and Logical Syntax* (R. Mothar, Trans.). Tehran: Markaz. [In Persian]
- Davidson, D. (2013). On the Idea of a 'Conceptual Scheme'. In *Dar Masir-e Pragmatism*, (M. Nouri, Trans.). Tehran: Markaz. [In Persian]

- Deeley, J. (ed.). (1994). *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Charlottesville, VA: Intelix Corp.
- Fan, K. T. (2007). *The Concept of Philosophy in Wittgenstein*. (K. Qara-Ghazli, Trans.). Tehran: Markaz. [In Persian]
- Gamble, D. (2002). Defending semantic realism. *Language and Communication*, 22(3), 243-258.
- Glanzberg, M. (2017). *Truth* (M. Mohammadi, Trans.). Tehran: Ghoghnu. [In Persian]
- Gluck, H. J. (2018). A Journey with Wittgenstein, Quine, and Davidson. In R. L. Arrington & H. J. Gluck (Eds.), *Wittgenstein and Quine* (H. Shaghaghi, Trans.). Tehran: Omid Saba. [In Persian]
- Hacker, S. (2018). Five Answers on Pragmatism. *Journal of Pazhoohesh-haye Falsafi*, 12(24), 1-1. [In Persian]
- Hegel, G. W. F. (2013). *Encyclopedia of the Philosophical Sciences* (Part One: Science of Logic) (H. Mortazavi, Trans.). Tehran: Lahita. [In Persian]
- Hegel, G. W. F. (2019). *Elements of the Philosophy of Right* (M. Irani-Taleb, Trans.). Tehran: Ghatr-e. [In Persian]
- Hegel, G. W. F. (2020). *Phenomenology of Spirit* (S. M. Hosseini & M. M. Ardabili, Trans.). Tehran: Nashr-e Ney. [In Persian]
- James, W. (1963). *Pragmatism and other essays*. United States of America: Washington Square Press.
- Ladyman, J. (2017). *Philosophy of Science* (H. Karami, Trans.). Tehran: Hikmat. [In Persian]
- Locke, J. (2020). *An Essay Concerning Human Understanding* (K. Lajvardi, Trans.). Tehran: Markaz. [In Persian]
- Malcolm, N. (2003). On the Life and Ideas of Wittgenstein. In *Wittgenstein va tashbih-e nafs be cheshm* (N. Zafaranchi, Trans.). Tehran: Hermes. [In Persian]
- Marietti, A. K. (2008). *Nietzsche, metaphor and cognitive science*. <http://www.dogma.lu/>
- Nelson, L. H., & Nelson, J. (2014). *The Philosophy of Quine* (M. Deyrati, Trans.). Tehran: Markaz. [In Persian]
- Nietzsche, F. (2004). On Truth and Lies in a Nonmoral Sense (M. Farahpour, Trans.). *Argonon*, 3. [In Persian]
- Niiniluoto, I. (2002). *Critical Scientific Realism*. United States of America: Oxford University.
- Popper, K. R. (1995). *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach* (A. Aram, Trans.). Tehran: Ilmi va Farhangi. [In Persian]
- Putnam, H. (2010). *Meaning and the Moral Sciences*. Routledge Revivals. United Kingdom: Routledge.
- Quine, W. V. O. (2006). Five Turning Points of Empiricism (F. Jahambin, Trans.). *Journal of Zehn*, 28. [In Persian]
- Quine, W. V. O. (2013). Two Dogmas of Empiricism. In *Dar Masir-e Pragmatism* (M. Nouri, Trans.). Tehran: Markaz. [In Persian]
- Rahim-Nasiriyani, I., Hesami-Far, A., Saif, S. M., & Heidari, M. H. (2022). Rorty versus Habermas, A Pragmatic Turn toward Truth and its Applicability in Organizing Justification Relations. *Journal of Pazhoohesh-haye Falsafi*, 16(40), 394-378. <https://doi.org/10.22034/jpiut.2022.52331.3273> [In Persian]
- Romana, R. (2014). *The Philosophy of Richard Rorty* (M. Nouri, Trans.). Tehran: Elm Publishing. [In Persian]
- Rorty, R. (1962). Realism, Categories, and the "Linguistic Turn". *International Philosophical Quarterly*, 2(2), 307-322.
- Rorty, R. (1965). Mind-Body Identity, Privacy, and Categories. *The Review of Metaphysics*, 19(1), 24-54.
- Rorty, R. (2005). *Philosophy and Social Hope* (A. Azar-Naghi & N. Naderi, Trans.). Tehran: Nashr-e Ney. [In Persian]
- Rorty, R. (2013). Pragmatism, Davidson, and Truth. In *Dar Masir-e Pragmatism* (M. Nouri, Trans.). Tehran: Markaz. [In Persian]
- Rorty, R. (2014). *Mind, language, and metaphilosophy: Early philosophical papers*. United Kingdom: Cambridge University Press.
- Rorty, R. (2014). *Philosophy and the Mirror of Nature* (M. Nouri, Trans.). Tehran: Markaz. [In Persian]
- Rorty, R. (2017). *Philosophy as Cultural Politics* (N. A. Taghavian & B. Tahmasebi, Trans.). Tehran: Institute for Cultural and Social Studies. [In Persian]
- Rorty, R. (2018). *Essays on Heidegger, Derrida, and Others* (M. Nouri, Trans.). Tehran: Shabkhiz. [In Persian]
- Rorty, R. (2019). *Contingency, Irony, and Solidarity* (P. Yazdanjou, Trans.). Tehran: Markaz. [In Persian]
- Rorty, R. (2022). Rorty and Searle Debate. In *The Debate Between Rorty and Searle* (along with two other essays on relativism) (B. Ilmi, Trans.). Tehran: Kargadan. [In Persian]
- Searle, J. (2022). Refutation of Relativism. In *The Debate Between Rorty and Searle* (along with two other essays on relativism). (B. Ilmi, Trans.). Tehran: Kargadan. [In Persian]
- Stroll, A. (2017). *Analytic Philosophy in the Twentieth Century* (F. Fatemi, Trans.). Tehran: Markaz. [In Persian]
- Wittgenstein, L. (2015). *Tractatus Logico-Philosophicus* (S. Dabagh, Trans.). Tehran: Hermes. [In Persian]